متعلق حکمت عقلاء و منطق انگریزی

مبادی الحکمۃ

یہ رسالہ علم منطق میں بطرز جدید بعبارۂ سلیس اردو زبان میں جناب مولوی حافظ
محمد نذیر احمد خاں صاحب بہادر سابق ڈپٹی کلکٹر و ممبر بورڈ آف رنیو
ریاست حیدرآباد دکن حال وظیفہ خوار سرکار عالی نظام مصنف مرآۃ العروس و
توبۃ النصوح و بنات النعش و محصنات وغیرہ نے واسطے تعلیم طلبا کے تالیف کیا

اور پانسو روپیہ سرکار سے انعام پایا

باجازت مصنف صاحب محمد نذیر حسین صاحب تاجر کتب بازار دریبہ کلاں دہلی

سنہ ۱۹۰۸ء

[illegible] پریس واقع دہلی میں منطبع ہوئی

(بار دوم)

فہرست مضامین کتاب مبادی الحکمۃ

مضمون	صفحہ

فہرست مبادی الحکمۃ کی تمام ہوئی

تقریظ جناب معالی انتساب فضل العلماء ایم کیمپسن صاحب بہادر ڈائرکٹر مدارس ممالک شمالی و مغربی

یادداشت نمبری ۲۴۲ اشتہار ۱۸۷۷ء

جناب نواب لفٹننٹ گورنر بہادر کو بخوبی معلوم ہے کہ مکاتب کے واسطے ایک رسالۂ علمِ منطق کی ضرورت تھی اور جیسی کتاب درکار تھی مبادی الحکمۃ ویسی ہی ہے۔ اکثر لوگوں کو معلوم تھا کہ سرکار اس فن میں ایک کتاب کی متلاشی ہے۔ اور جب سے جناب نواب لفٹننٹ گورنر بہادر نے اشتہار جاری فرمایا تو قواعد منطق میں بہت سی کتابیں میرے پاس آئیں۔ اُن میں سے ایک کتاب گونڈے کے پادری نویس صاحب کی تھی پادری صاحب نے اس کو اس غرض سے تالیف کیا تھا کہ ہندوستانی عیسائی واعظوں کو انکے مناظراتِ مذہبی میں بطور دستور العمل کے بکار آمد ہو۔ اگرچہ وہ کتاب اس کام کے لئے نہایت عمدہ ہے اور اُس کے قواعد اور تعریفات بھی صحیح اور درست ہیں تاہم وہ اشتہار مذکور کے منشاء کے مطابق منظور نہیں کی جا سکتی تھی ایک اَور رسالہ عربی کے ابتدائی رسالوں کا نرا ترجمہ تھا اور اُس میں کوئی نئی بات نہ تھی بلکہ بہت سے ضروری قاعدے اُس سے چھوٹ گئے تھے۔ بعضے مصنفین نے رسائل عربی و فارسی کے خلاصے ایسی عجلت کے ساتھ کئے کہ جن کے دیکھنے سے معلوم ہوا کہ وے خود اِس علم سے ناواقف ہیں کیونکہ اُن کے رسالے ترتیبِ مضامین میں بھی قاصر تھے۔ علاوہ انکے میرے سررشتہ کی فہرست میں ابھی نو رسالے اَور ہیں۔ مگر چونکہ ہنوز اُنکے دیکھنے کی نوبت نہیں آئی ان کی نسبت کسی وقت مابعد میں اپنی راے عرض کروں گا مبادی الحکمۃ جو اِس وقت زیر نظر ہے اُن سب کتابوں سے بہتر ہے جو اس وقت تک میرے پاس آئی ہیں۔ اور توقع نہیں کہ حال کی ضرورت کے لئے مجھے کوئی کتاب اِس سے بہتر ملیگی اور مجھ کو اب کچھ ایسی پروا بھی نہیں رہی۔ مصنف کی لیاقت اس درجے کی ہے کہ وہ اِس فن میں کتاب لکھنے پر بخوبی قادر ہے۔ وہ عربی اچھی طرح جانتا ہے۔ اور انگریزی میں بھی ایسی دستگاہ کافی رکھتا ہے کہ علمی کتابوں کو ان کی اصلی زبان میں پڑھ سکتا ہے۔ علاوہ بریں اُردو میں اُسکا طرزِ تحریر پاکیزہ ہے۔ اور اُسکے بیان میں اتنا زور ہے کہ لفاظی اور تکریرِ عبارت کے بدون ادائے مطلب کر سکتا ہے۔ اور جس لیاقت و استعداد کے طالب العلموں کے لئے اُس نے یہ کتاب لکھی ہے وہ اُنسے ذاتی شناسائی رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ آپ سررشتۂ تعلیم میں نوکری کر چکا ہے۔ یہ کتاب مولوی ذوالفقار علی کی نظر سے بھی گزر چکی ہے جو اِن اطراف میں اس فن کی کتابوں پر راے دینے کی شاید سب سے زیادہ لیاقت رکھتے ہیں اُن کے نزدیک یہ کتاب بے نقص ہے۔ اور خصوصاً انکو وہ نئی قسم کی مثالیں بہت پسند آئیں جو کسی قدر میرے ایماء کے مطابق لکھی گئی ہیں اور اسی وجہ سے مجھ کو پہلے یہ تردد تھا کہ شاید اس طرح کی مثالیں ہندوستانی طلبہ کو مطبوع نہوں۔ مولوی ذوالفقار علی اس کتاب کی طرزِ ادا اور صحتِ مطالب کی بھی مدح کرتے ہیں اور اگرچہ خود انگریزی نہیں جانتے تاہم وہ اُن قاعدوں کو پڑھ کر بہت خوش ہوئے جو اہلِ یورپ کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔ اور جن کی طرف جابجا اس رسالہ میں اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ کتاب رفتہ رفتہ ہماری تحصیلی اور نارمل اسکولوں

جاری ہونی چاہیئے - اور مَیں سفارش کرتا ہوں کہ مصنف کو پانسو روپیہ سرکار سے بطورِ انعام عطا کیا جائے اور سررشتۂ تعلیم میں جسقدر جلدوں کی ضرورت معلوم ہو خرید کی جائیں +

{حررہ - ایم کیمپسن ڈائرکٹر مدارس ممالک شمالی و مغربی}

تقریظ جناب مستطاب معلے القاب نواب سر ولیم میور صاحب بہادر کے سی ایس - آئی لفٹنٹ گورنر ممالک شمالی و مغربی

{چٹھی گورنمنٹ نمبری ۱۴۱۹ - الف ۱۸۷۱ء عیسوی}

{بنام فضل العلماء ایم کیمپسن صاحب بہادر ڈائرکٹر مدارس ممالک شمالی و مغربی}

جناب نواب لفٹنٹ گورنر بہادر کے ارشاد کے مطابق عرض کرتا ہوں کہ آپکا ڈاکٹ نمبری ۸۷۷ مؤرخہ ۲۳ ماہِ گذشتہ جسکے ساتھ آپنے کتاب مبادی الحکمۃ مؤلفہ مولوی نذیر احمد ڈپٹی کلکٹر گورکھپور کی نسبت اپنی رائے کی یادداشت بھیجی تھی پہنچی - اور اسکے جواب میں آپکو اطلاع دیتا ہوں کہ اس کتاب کی نسبت جو آپ خیال فرماتے ہیں کہ زبانِ اردو میں منطق کی ایسی ایک کتاب کی بہت ضرورت تھی اور غالب ہے کہ یہ رسالہ مبتدیوں کو نافع ہوگا جناب نواب لفٹنٹ گورنر بہادر آپ کی اس رائے سے متفق ہیں - طرز ادائے مطلب سلیس و معقول معلوم ہوتا ہے اور پانسو روپے کا انعام بھی مصنف کی لیاقت سے کچھ زیادہ نہیں - اس ضمن میں ایک بات یہ بھی قابلِ تذکرہ ہے کہ اس کتاب کی تالیف لئے اسکے تو ہو نہیں سکتی کہ اس کا مؤلف زبانِ انگریزی سے بخوبی واقف ہو اور فارسی و عربی میں بھی استعدادِ کامل رکھتا ہو - پس یہ کتاب اُس غرض خاص کی ایک تکمیل ہے جس کا حاصل کرنا جناب نواب لفٹنٹ گورنر بہادر کو ملحوظِ خاطر تھا - اور جناب ممدوح اور منتظمانِ یونیورسٹی کلکتے کے درمیان میں جو اس امر کی نسبت مراسلت ہوئی تو جناب ممدوح اسی بات کی تائید پر تھے کہ اس ملک میں خطاب فضیلت حاصل کرنے کے لئے جسقدر انگریزی دانی بالفعل شرط ہے اگر اُس میں کچھ کمی کر دی جائے تو غالب ہے کہ مصنفین کا ایک نہایت بکار آمد گروہ ایسا تیار ہوگا - جنکو چاہیئے زبانِ انگریزی بی - اے یعنی عالم العلوم کے درجے تک آتی ہو - مگر تاہم اتنی انگریزی جانتے ہونگے کہ اُنکے خیالات کو جلا دینے اور اُنکی قوتِ بیانیہ کو مالامال کر دینے کے لئے کافی ہے اُنکی انگریزی دانی میں گو ذرا سی خامی ہو مگر مشرقی زبانوں میں اُنکو ایسی قدرتِ کاملہ حاصل ہوگی کہ اعلے درجے کی انگریزی دانی مشروط ہونے کی صورت میں اُس کا حاصل کرنا ناممکن تھا - نذیر احمد اسی طرح کے تعلیم یافتہ عالم کا ایک نمونہ ہے - اور جناب نواب لفٹنٹ گورنر بہادر کے نزدیک سررشتۂ تعلیم کے عمدہ ترین مقاصد میں ایک یہ بھی ہے کہ اس قسم کے مصنفوں کا ایک گروہ تیار کرے جیسا کہ مرآۃ العروس اور مبادی الحکمۃ کا مصنف ہے - جناب نواب لفٹنٹ گورنر بہادر پانسو روپے انعام منظور فرماتے ہیں اور آپکو اسکی بھی اجازت دیتے ہیں کہ سررشتۂ تعلیم کو جسقدر کتابوں کی ضرورت ہو آپ خرید فرمائیں +

مرقوم ۴ - مارچ ۱۸۷۱ء مقام جھونسی -

العبد

الف ہنوی قائم مقام سیکرٹری درجۂ دوم گورنمنٹ ممالک شمالی و مغربی -

بسم اللہ الرحمن الرحیم

{اَللّٰھُمَّ اَرِنَا حَقَائِقَ الْاَشْیَاءِ کَمَا ھِیَ ط}

الحمد للہ کہ اُردو اب وہ اُردو نہیں رہی جس میں میر حسن کی مثنوی اور میر امّن کی چار درویش اور میرزا رفیع السودا کی کلیات کے سوائے علمی کتاب ڈھونڈو اور نہ ملے۔ جستجو کرو اور ہم نہ پہنچے۔ تلاش کرتے رہو اور دستیاب نہو۔ فیض توجہ حکام وقت سے علوم و فنون کی صدہا کتابیں اردو میں بن گئیں اور بنتی جاتی ہیں۔ کالج تو کالج کسی دیہاتی مکتب میں بھی جانکلو تو دیکھو گے کہ لڑکے گو تصحیح الفاظ اور تفرقہ مخارج اور حل لغات پر قادر نہیں۔ تاہم ہر ایک کے دماغ معلومات سود مند و بکار آمد کا ایک ذخیرہ ہے۔ سوال کا جواب معقول دیتا ہے مگر اپنی زبان میں۔ اور بات ٹھکانے کی بتاتا ہے مگر اپنی بولی میں۔ کیا قوانین نافذہ وقت کے احکام ہدایہ کے معاملات اور متوں کی متاکشر اس سے کچھ کم دقیق ہیں۔ مگر گاؤں کے پرچونیے سے لیکر سیٹھ لکھی چند تک۔ گوڑیٹ سے لیکر ہندوستانی مجسٹریٹ تک۔ غریب کاچھی سے لیکر بڑے سے بڑے تعلقہ دار تک۔ اہل معاملہ۔ وکیل۔ مختار۔ کارندے۔ گماشتے۔ پیرو کار سبھی تو بقدر تعلق ان میں غور کرتے ہیں۔ (مصرع)

"فکر ہر کس بقدر ہمت اوست"

غرض اب وہ وقت آپہنچا اور وہ زمانہ آگیا کہ مشکل سے مشکل مضمون اور پیچیدہ سے پیچیدہ مطلب پر بھی ہم اپنی ہی زبان میں مباحثہ اور مناظرہ کرتے ہیں۔ پس کیا ایسی حالت میں زبان اُردو منطق کی حاجتمند نہیں۔ نہیں سخت حاجتمند ہے۔ دعوے کا اثبات۔ حق کا مطالبہ۔ استحقاق کی حفاظت۔ دلیل کی استواری۔ مطلب کی تائید۔ اعتراض کی تردید۔ الزام کا دفعیہ۔ فریب کی پردہ دری۔ مغالطہ کا افشار۔ حتےٰ کہ احقاق حق و ابطال باطل منطق نہیں تو کچھ بھی نہیں۔

یہی حاجت دیکھکر میں نے اس رسالہ اُردو میں ضروری مسائل علم منطق جمع کئے۔ باتیں وہی ہیں جو قطبی اور اُس سے فروتر کتابوں میں ہیں۔ طرز ادا میرا ہے۔ اور ایک انگریزی رسالہ منطق جناب افضل العلما ار ایم کیمپن صاحب بہادر دام اقبالہم نے عنایت فرمایا تھا کچھ اُس سے اخذ کرلیا ہے۔ یوں عربی اور انگریزی ملکر ایک شان خاص پیدا ہوگئی ہے۔ خدا کرے کہ ناظرین کو پسند اور سود مند ہو۔

شاید سب سے پہلے مرزا قتیل نے اس فن کو زبان اُردو میں قلمبند کیا تھا۔ پہلا قصد اور

اُس میں بلند پروازی مرزا صاحب نے مُصطلحات کو بھی بدلا مگر بے لُطف جیسا کہ فہرستِ ذیل سے جو صرف نمونے کے طور پر اِنتخاب کر لی گئی ہے ظاہر ہوگا ؞

مُصطلحاتِ مُتعارفہ	مُصطلحاتِ ایجادِ قتیل	مُصطلحاتِ مُتعارفہ	مُصطلحاتِ ایجادِ قتیل
تصدیق	جیوں کا تیوں	مَوضُوع	بول
محمول	بھرپُور	مُوجبہ	پُورا جوڑ
سالبہ	پُورا توڑ	جُزئی	اچھوتی
عُموم وخصوص مُطلق	اکہری اُونچ نیچ	عُموم وخصُوص مِن وجہ	دوہری اونچ نیچ
حدّ	اصل اصل	رسم	باہر باہر
مَوضُوعِ علم	ٹھکانا	معنی	مُراد کا گھر
خاصّہ	اپنا اپنا کام	تباین	وُہ اَور وُہ اَور

مَیں نے اِس خصوص میں مرزا صاحب کی تقلید نہیں کی کیونکہ میری رائے میں اُردو کو ابھی تک وہ وسعت حاصل نہیں ہوئی کہ مصطلحات علوم کے لئے اِس زبان میں الفاظِ مناسب مِل سکیں علاوہ اِس کے گو عربی زبان اجنبی ہے مگر ناآشنائے محض بھی نہیں اوّل تو عربی کے سیکڑوں ہزاروں لفظ روزمرّہ اردو میں داخل ہیں۔ دوسرے ازبسکہ سالہائے دراز تک عربی کا چرچا بڑے زور وشور کے ساتھ اِس مُلک میں رہ چکا ہے۔ اُس کی آواز گو پست ہوگئی ہے۔ مگر خدانخواستہ ناپید بھی نہیں ہوئی۔ فقط

العبد

نذیر احمد وفّقہ اللہ لتزوّد لغد

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

آدمی کا ذہن بمنزلے آئینے کے ہے جس طرح آئینے میں جو چیز سامنے آجائے اُسکا عکس مُنطبع ہو جاتا ہے اِسی طرح آدمی کے ذِہن میں بھی عکس کی جگہ چیزوں کا خیال پیدا ہوتا ہے مگر آدمی کے ذِہن کیلیئے آئینے کی مثال خُوب ٹھیک نہیں کیونکہ آئینے میں تو صِرف اُنہیں چیزوں کا عکس مُنطبع ہوتا ہے جو ہم کو آنکھ سے نظر آسکتی ہیں! ور عکس کے مُنطبع ہونے کے لئے آئینے کی محاذات (تقابل ۱۲) الگ شرط ہے۔ مگر آئینہ ذِہن میں وہ قدرتی جلا ہے کہ مرئیات (لے) تو مرئیات جو چیز آنکھ میں نہ آسکے جس کا عکس آئینے پر نہ پڑ سکے اِنسان کا ذِہن اُسکے خیال کو بھی قبول کر سکتا ہے بمثلاً گرمی اور سردی دو کیفیتیں ہیں جنکو آنکھ نہیں دیکھ سکتے۔ آئینہ اگر خاص حلب کا بھی ہو تو گرمی اور سردی کی تصویر اُسمیں رُونما نہیں ہو سکتی۔ پھر بھی موٹے سے موٹے ذِہن والا بھی گرمی اور سردی کو خوب سمجھتا ہے

اور جانتا ہے کہ گرمی کیا چیز ہے اور سردی کس کیفیت کو کہتے ہیں۔ اور سمجھنے اور
جاننے کے وقت گویا گرمی اور سردی کی صورت ذہن کے سامنے آکھڑی ہوتی ہے
چیزوں کی صورتیں جو ذہن میں پیدا ہوتی ہیں انہیں صورتوں کو تصور کہتے ہیں یعنی
ہر ایک چیز کیلئے جو ایک خاص خیال ذہن میں ہے وہی خیال اس چیز کا تصور ہے مگر جبھی
تک کہ نرا خیال ہی خیال ہو اور جب اُس خیال کے ساتھ انسان نے اپنی رائے کو
دخل دیا اور اپنی عقل سے اسکی نسبت کچھ حکم لگایا تو وہ خیال اب منصوبہ ہوگیا۔ اور
منصوبوں کا نام تصدیق ہے مثلاً جب تک گرمی کا نرا خیال تھا تو تصور تھا اب فرض کرو
کہ آدمی نے اپنے ذہن میں یہ منصوبہ باندھا کہ گرمی کی یہ خاصیت ہے کہ جس چیز میں
اثر کرتی ہے اُسکے اجزا کو پھیلا دیتی ہے پس گرمی پر اس خاصیت کا حکم لگانا تصدیق
کہا جائیگا۔ پس تصدیق بھی ایک طرح کا تصور ہے مگر مع شئے زائد یعنی اُسمیں
حکم زیادہ ہوتا ہے۔ کچھ یہ ضرور نہیں کہ حکم ہمیشہ ایجابی ہو بلکہ حکم سلبی بھی ہوا
کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ روح کو فنا نہیں۔ عالم کو بقا نہیں +

تصدیق تین تصوروں سے مرکب ہوتی ہے۔ اور چوتھا حکم ہوتا ہے مثلاً روح کو
فنا نہیں اس مثال میں پہلے روح کا تصور پھر فنا کا تصور پھر فنا اور روح کی نسبت
یعنی فنائے روح کا تصور اسکے بعد یہ حکم کہ فنائے روح صحیح نہیں یا مثلاً گرمی کی

مثال میں پہلے نفسِ گرمی کا تصوّر۔ پھر مطلق اجزاء کے پھیلنے کا تصوّر۔ پھر اجزاء کے اُس پھیلنے کا تصوّر جو گرمی سے ہو۔ ان سب کے بعد یہ حکم کہ گرمی سے اجزاء کا پھیلنا سچ ہے وہ اصلِ تصوّر جس پر ہست یا نیست کا حکم لگاتے ہیں محکوم علیہ کہلاتا ہے اور جس بات کا حکم لگاتے ہیں وہ محکوم بہٖ بولا جاتا ہے۔ اور دونوں کی نسبت کو نسبتِ حکمیّہ کہتے ہیں۔ تصدیق کی تین مثالیں جو اوپر لکھی گئی ہیں اُن میں محکوم علیہ۔ محکوم بہٖ نسبتِ حکمیّہ کی صراحت ذیل میں کی جاتی ہے +

مثال	محکوم علیہ	محکوم بہٖ	نسبتِ حکمیّہ
گرمی	گرمی	اجزاء کا پھیلانا	اجزاء کا وہ پھیلاؤ جو گرمی سے ہو
رُوح	رُوح	فنا	فنائے رُوح
عالَم	عالَم	بقا	بقائے عالَم

جب تم تصوّر اور تصدیق کے معنی سمجھ چکے تو اب غور کرو کہ یہ خیالات جو انسان کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں از قسمِ تصوّر ہوں یا از قسمِ تصدیق سب تو بدیہی نہیں ہیں کہ بے غور و فکر انسان سمجھ لیا کرے۔ کیا سینکڑوں ہزاروں باتیں ایسی نہیں ہیں کہ انسان کی عقل اُن میں کام نہیں کرتی مثلاً کلیں اور طلسم اور شعبدے اور کیمیا اور بجلی اور روشنی اور جِنّات اور فرشتے اور آسمان اور ہوا

وغیرہ ہزاروں چیزیں ایسی ہیں کہ ہم اُنکے تصوّر سے عاجز ہیں یہی
آسمان جس کو ہر روز دیکھتے رہتے ہیں نہیں معلوم کیا چیز ہے۔ اور یہی ہوا
جسپر ہماری حیات کا انحصار ہے کون جانے کیا شئے ہے۔ سوچ بچار بہت
کچھ کیا مگر آدمی کو خود اپنی رُوح کا تصوّر صاف طور پر نہو سکا۔ یہ تو تصوّرات کا
حال ہے تصدیقات میں عقلِ انسان اس سے زیادہ عاجز ہے دیکھو زمین گول
ہے یا آفتاب کے گرد گھومتی ہے۔ دُنیا بے ثبات ہے۔ قیامت کا آنا برحق ہے اس
قسم کی ہزاروں باتیں ہیں کہ بڑے سے بڑا عاقل برسوں اُنمیں غور کیا کرے اور
پھر بھی شاید بے دلیل اُسکو اطمینانِ کلی حاصل نہو ایک طرف تو اشکال اس درجے کا ہے
دوسری طرف بہت باتیں ایسی بدیہی ہیں کہ ہر کوئی جانتا اور سمجھتا ہے جیسے آدمی
گھوڑا۔ گائے۔ بکری۔ سردی۔ گرمی۔ کہ انکا تصوّر بے تامّل ہر ایک کو ہو سکتا ہے۔ یا
یہ کہ آفتاب منبعِ نُور ہے۔ اور جتنے عدد جُفت ہوتے ہیں اُنکے دو برابر حصّے ہو سکتے ہیں
اسطرح کی تصدیقات کا اذعان محتاجِ غور و تامّل نہیں جس تصوّر اور تصدیق میں
غور اور تامّل درکار نہو وہ بدیہی ہے اور جو محتاجِ فکر ہو وہ نظری جب ثابت ہوا کہ
بہت باتوں کے سمجھنے میں انسان کو غور و فکر کرنیکی ضرورت ہوتی ہے۔ تو اب دیکھنا
چاہیئے کہ آیا غور و فکر کے بعد بھی انسان ہر ایک بات کو ٹھیک ٹھیک سمجھ سکتا ہے

یا نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مرتبے غور بھی کرتے ہیں فکر بھی کرتے ہیں پھر بھی رائے انسان غلط کی غلط رہتی ہے اور اسی وجہ سے عقلاء کی رایوں میں اختلاف واقع ہے کوئی کہتا ہے کہ زمین کو گردش ہے۔ کوئی قائل ہے کہ زمین ٹھیری ہوئی ہے۔ آفتاب گھومتا ہے۔ کوئی مانتا ہے کہ دنیا کو ایک دن بالکل فنا ہوجانا ہے۔ کوئی معتقد ہے کہ نہیں اسی طرح چلی آئی ہے اور اسی طرح ابدالآباد تک چلی جائیگی۔ جب عقلاء کا یہ حال ہے تو ولے برحالِ عوام۔ پس غور و فکر پر کیا بھروسا رہا۔ کوئی تدبیر کرنی چاہیے کہ غلطیِ فکر کا انسداد ہوسکے اسکے لئے علمِ منطق ایجاد ہوا اور اُسمیں ایسے قواعد منضبط کیئے گئے کہ غور و فکر میں اگر اُن قواعد کی رعایت و پابندی ہو تو رائے انسان غلطی سے محفوظ رہے پس عقل کی اصلاح فکر کی تصحیح اس علم کا مقصودِ اصلی ہے۔ اور بڑا عمدہ مقصود ہے یا انسان کو مخلوقاتِ عالم پر وجہ شرافت اور بزرگی یہی عقل ہے اور جو چیز اس جوہرِ شریف کی اصلاح کرے گویا وہ انسان کو انسانیت سکھاتی ہے ہمنس صاحب نے اپنی کتاب انگریزی مین منطق کی تعریف منطق کی غرض و غایت اور منطق کے حدود و عمل سمجھانے کو کیا ہی۔ قلّٰ و دلّ طور پر فرمایا ہے کہ جس طرح زبانوں کے لیئے علمِ صرف و نحو موضوع ہوا ہے اسی طرح تصوّرات یعنی خیالاتِ انسانی کی صرف و نحو علمِ منطق ہے تاکہ مبتدی بخوبی سمجھ لے ہم اس مقام پر چند باتوں کی

کچھ صراحت بھی کرینگے! اول یہ کہ منطق کچھ ایجاد و اختراع نہیں ہے جیسے کہ قواعدِ صرف و نحو بھی کسی نے اپنی طبیعت سے نئے نہیں بنائے۔ بلکہ لوگ اپنی بول چال میں اُن قواعد کا برتاو پہلے سے کرتے تھے اُنہیں کو انتظام کے ساتھ ترتیب دیکر جمع کردیا اور اُس فن کا نام صرف و نحو رکھدیا۔ ناخواندہ اور جاہل لوگ بھی اپنی گفتگو میں اُن قواعد کی رعایت کرتے ہیں۔ اگرچہ اُن قواعد اور اُنکی ترتیب و انتظام سے محض ناواقف ہیں کیونکہ قواعدِ صرف و نحو بول چال سے لئے اور نکالے گئے ہیں۔ اور بول چال اُنکا ماخذ اور اُن کی اصل ہے کچھ بول چال اُن قواعد پر نہیں بنائی گئی تم نے کتبِ صرف و نحو میں اکثر پڑھا ہوگا کہ جہاں کوئی قاعدہ کلّیہ ٹوٹتا ہوا دیکھا بیچارے صرفی اور نحوی شاذ و خلافِ قیاس کہکر اپنی جان بچا جاتے ہیں۔ اس کا سبب یہی ہے کہ سہولتِ انضباط و استحفاظ کے لئے مواقعِ استعمال کو تفتیش کر کر کے قواعدِ کلیّہ قرار دیئے ہیں مگر قاعدہ زبان کا محکوم ہے کچھ اُس پر حاکم نہیں جہاں قاعدہ نہ چل سکا شاذ کہدیا۔ اِسی طرح لوگ آپس کے مباحثے اور اِستدلال میں پہلے سے قواعدِ منطق کا برتاو کرتے چلے آتے ہیں +

ارسطاطالیس نے اُنہیں قواعد کو منضبط کر کے منطق کی بُنیاد ڈالی۔ اور وہ اِس فن کا مُدوّنِ اوّل ہوا نہ مُوجد۔ دیکھو جس طرح گنوار سے گنوار کی گفتگو میں بھی صرف

و نحو کے قاعدے ضرور ہوتے ہیں جاہل سے جاہل بھی اِستدلال کرتا ہے
اور دیکھا جاتا ہے تو خاصی طرح مُقدمات ترتیب دیکر باضابطہ نتیجہ نکالتا ہے۔ گو یہ
یہ نہ بتا سکے۔ اور نہیں جانتا کہ اُسکا اِستدلال کس قیاس کے پیرایہ میں ہے
اُسکے مقدّمات لے کون شکل پیدا کی ہے اور کون سے شرائطِ انتاج اُسمیں موجود ہیں
کیا تم نے بازاری خلقت سے لیکر قلی اور مزدور تک کو اپنی بات کی پچھ کرتے اور
دوسرے کی بات کو کاٹتے ہوئے نہیں دیکھا۔ یہی اِستدلال و مُناظرہ ہے
اور یہی علمِ منطق کا ماخذ اور اُسکی اصل ہے۔ ایک بات دوسری یہ کہ ہر ایک علم
کے حدود ہوتے ہیں۔ مثلاً صرفی کا یہ کام ہے کہ ہر ایک لفظ کی خاص بناوٹ سے
جسکو صیغہ کہتے ہیں تعلّق رکھے۔ نحوی کی یہ خدمت ہے کہ بات کی صورتِ ترکیبی اور
لفظوں کے ملاپ اور اُسکے اثر پر نظر کرے مثلاً زید نے بکر کو مارا ایک بات ہے۔ صرفی
تو اِس بات میں اِتنی ہی گفتگو کر سکتا ہے کہ زید۔ بکر۔ اسم ہیں اور مارا فعلِ ماضی ہے
صیغۂ واحد غائب معروف جس کا مصدر مارنا اور وہ اِن لفظوں کو اِس طرح دیکھتا
ہے کہ گویا زید بکر مارا الگ الگ ہیں اور ایک کو دوسرے سے کچھ واسطہ اور تعلّق
نہیں۔ اِسکے بعد نحوی صاحب تشریف لائے تو اُنھوں نے یہ سوچا کہ زید
فاعل ہے نے علامتِ فاعل موجود ہے۔ مارا اُس کا فعل ظاہر پڑا ہے بکر مفعول

کو علامتِ مفعولیت۔ فعل فاعل مفعول سب ملکر یہ بات جملہ فعلیہ خبریہ ہے۔ دیکھو صرفی نحوی دونوں کو لفظوں سے بحث ہے مگر دونوں کے حدودِ عمل کیسے جدا و ممتاز ہیں ابھی تیسرے صاحب لغوی ہیں کہ وہ بھی لفظ ہی کے خواہاں ہیں اور اس بات کا تفتیش کرنا انکا کام ہے کہ لفظِ زید ہے یا دیز۔ بکر ہے یا کبر۔ مارا ہے یا مثلاً نارا۔ فرض کرو کہ بجائے اِس بات کے کہ زید نے بکر کو مارا کوئی شخص یہ بولے کہ دیز نے کبر کو نارا تو کو معنی نہ سمجھیں ـــ مگر صرفی نحوی کو اِسمیں کچھ محلِ گفتگو نہیں صرفی یہی کہیگا کہ دیز اور کبر دو اسم معلوم ہوتے ہیں اور نارا ضرور صیغہ ماضی ہے معنی تو میں نہیں جانتا مگر نارنا مصدر معلوم ہوتا ہے۔ اِسی طرح نحوی صاحب اپنی ترکیب درست پائینگے کہ فاعل میں فاعل کی علامت ہے مفعول میں مفعول کی فعل ظاہر موجود ہے۔ اِسمیں کچھ کلام نہیں کہ جملہ فعلیہ ہے۔ لیکن اگر مارا کی جگہ ماریا بولو تو صرفی حرفگیر ہوگا۔ زید نے بکر کو مارا کی جگہ زید کا بکر سے مارا کہو تو نحوی کہیگا کیا سٹرتا یا غلط بکتے ہو غرضکہ اسی طرح منطق کے بھی حدودِ عمل ہیں وہ یہ کہ نفسِ طریقۂ استدلال اور ترتیبِ مقدمات میں جو غلطی ہو اسکی اصلاح کرے اور شکل کی ہیئت کو واسطے اِنتاج کے آمادہ و مہیا کر دے۔ لیکن اگر مقدمات فی نفسہا غلط ہوں تو اس سے منطقی کو کچھ سروکار نہیں مثلاً ایک شخص کہے کہ سب آدمی گھوڑے ہیں اور سب

گھوڑے چار پائے تو سب آدمی چار پائے منطقی کہیگا کہ یہ استدلال شکلِ اول کے پیرایہ
میں ہے۔ ایجابِ صغریٰ کلیتِ کبریٰ تکرّرِ حدِ اوسط سب شرطیں موجود ہیں نتیجہ
ٹھیک ہے لیکن اگر یوں کہئے کہ سب آدمی گھوڑے ہیں اور بعض گھوڑے چار پائے
تو فوراً منطقی بول اٹھیگا کہ خبردار آگے نتیجے کا حوصلہ مت کرو۔ کلیتِ کبریٰ کی شرط
مفقود ہے اور شکل غیر منتج۔ پس اس بیان سے تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ منطق کا کیا
کام ہے۔ اگر تم غلط مقدمات مان لوگے یا اُنکو صحیح فرض کر لوگے تو منطق سے یہ
امید مت رکھو کہ تمہاری اس غلطی کی اصلاح کریگی۔ منطقیوں کی کٹ حجتی مشہور ہے
سو یہ کچھ منطق کا قصور نہیں خود اُنکا ہی قصور ہے کہ غلط مقدّمات سے استدلال
کرتے اور آپس میں لڑے مرتے ہیں۔ اب پھر اصلِ مطلب کی طرف عود کرتے ہیں
معلوماتِ تصوری و تصدیقی موضوعِ علمِ منطق ہیں مگر اس حیثیت سے کہ کسی مجہول کے
دریافت کرنے کا ذریعہ ہوں کیونکہ صرف اِسی حالت میں آدمی اُن معلومات
میں خوض و غور کرتا ہے اور غور کا نام آیا اور منطق کا کام پڑا۔ معلوماتِ تصوری
جنکے ذریعے سے کسی مجہولِ تصوری کو معلوم کریں۔ اُس مجہول کے معرّف اور قولِ
شارح کہے جاتے ہیں کیونکہ یہ معلومات اُس مجہول کے بتانے والے اور اُس کے
شرح کرنے والے ہوئے۔ اور معلوماتِ تصدیقی جنکے ذریعے سے کسی مجہولِ تصدیقی کو

معلوم کریں اُس مجہول کی حجّت بولے جاتے ہیں حُجّت کے معنی دلیل کے ہیں گویا مجہولِ تصدیقی دعوے تھا اور معلوماتِ تصدیقی اُسکی دلیل ہوئی۔ اب دیکھو کہ جب آدمی کسی مجہولِ تصوری یا تصدیقی کے معلوم کرنے کے درپے ہوتا ہے تو اُسکے واسطے وہ اپنے معلومات میں غور کرتا ہے اور اُنکو ایسے ڈھب سے ترتیب دیتا ہے کہ کسی طرح مجہول کو جان لے۔ پس اُسکا غور معلوماتِ ذہنی میں ہوتا ہے اور اُسکو الفاظ سے جو اُن معلومات پر دلالت کرتے ہوں مطلقاً قطعِ نظر رہتا ہے اور یہی سبب ہے کہ مباحثِ لفظی سے منطقی کو کچھ سروکار نہیں بلکہ صرف و نحو و لغت و معانی و بلاغت والے لفظوں کو اخذ کرتے اور اُن سے بحث کرتے ہیں مگر یہ بھی تو احتمال ہے کہ کوئی مجہول ایسا پیش آجائے کہ خود انسان اپنے غور سے اُسکو معلوم نکر سکے تو ضرور تاً اُسکو دوسرے سے مدد لینی پڑیگی اور وہ دوسرا اُسکو بتائیگا کہ فلاں فلاں معلومات کو اِس طور پر ترتیب دینے سے یہ مجہول نکل آسکتا ہے لیکن وہ دوسرا جو کچھ بتائیگا آخر کار لفظوں کے ذریعے سے بتائیگا۔ اتنے لگاؤ سے منطق میں بھی تھوڑی سی بحث متعلقِ الفاظ کی جاتی ہے وہ اِسی قدر کہ لفظ جو معنی پر دلالت کرتا ہے یعنی جب کوئی لفظ بولتے ہیں اور سننے والا اُسکے معنی سمجھ لیتا ہے تو یہ دلالتِ وضعی ہے یعنی اُس لفظ کو اُس خاص معنی کے واسطے بنا رکھا ہے اور جب مخاطب کو اُس خاص معنی کا اِفہام و اِعلام منظور ہوتا ہے تو وہی لفظ بولتے ہیں پس جب ایک لفظ

بولیں اور مخاطب اُسکے پورے معنی جسکے واسطے وہ لفظ بنا ہے سمجھ لے تو اس دلالت کو
دلالتِ مطابقی کہتے ہیں کیونکہ مطابقِ وضع ہے اور تمام گفتگو میں اسی طرح کی دلالت
ہوتی ہے مگر بعض مرتبے ایسا بھی ہوتا ہے کہ جس معنی کیواسطے لفظ موضوع ہوا تھا اُسکے
جزو پر دلالت کیا کرتا ہے مثلاً ہاتھ اُس عضو کے واسطے موضوع ہوا ہے کہ جسمیں انگلیاں
ہتھیلی پہنچا بازو کندھے تک سب کچھ داخل ہے تو چاہیئے کہ جب لفظِ ہاتھ بولیں تو
تمام عضو سمجھا جائے مگر دیکھتے ہیں کہ کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا مثلاً کہیں کہ فلانے شخص
نے چوری کی تھی حاکم نے اُس کا ہاتھ کٹوا دیا یا میری گولی نشانے سے ہاتھ بھر کے فاصلے پر تھی
کہ پہلی مثال میں پہنچے تک اور دوسری مثال میں کہنی تک مراد ہے اور ظاہر ہے کہ
پہنچے اور کہنی تک پورا مدلول ہاتھ کا نہیں ہے بلکہ جزو ہے پس یہ دلالت تضمنی ہوئی کیونکہ
جزو ہاتھ جو اِن مثالوں میں لفظِ ہاتھ کا مدلول ہے اصل میں ہاتھ کا تمام موضوع لہٗ نہیں
ہے۔ بلکہ جزو موضوع لہٗ ہے اِس طرح کی دلالت کے لیئے تقدمِ استعمال لازم ہے یعنی لوگ
اُس لفظ کو جزو معنی موضوع لہٗ کے واسطے اِستعمال کرتے ہوں تو گو اصل وضع تمام معنی کے
واسطے تھی مگر گویا اِستعمال نے اُسکو جزو کے لیئے موضوع کر لیا ورنہ ذہن سامع مطابق
وضع ضرور تمام معنی موضوع لہٗ کی طرف متبادر ہوگا۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مطلقاً
موضوع لہٗ پر لفظ کی دلالت نہیں ہوتی نہ کُل پر نہ جزو پر بلکہ ایک دوسرے

منقول از عرب ۱۲

معنی پر دلالت ہوتی ہے جسکو دلالتِ التزامی کہتے ہیں مثلاً لفظِ رستم کی دلالت پہلوانی پر
شیر کی بہادری پر۔ حاتم کی سخی پر۔ نوشیرواں کی منصف پر۔ شیطان کی شریر پر۔ اور
گدھے اور الّو کی احمق اور بدعقل پر۔ اِس طرح کی دلالت کیواسطے معنی موضوع لہ
اور معنی مدلول میں التزام کا ہونا ضرور ہے یعنی یہ کہ معنی مدلول معنی موضوع لہ کو لازم ہوں
اور وہ التزام ایسا قوی ہو کہ لفظ کے سننے کے ساتھ سامع کا ذہن فوراً معنی لازم کیطرف
منتقل ہوجائے ورنہ بدونِ وضع ایک خاص معنی غیر موضوع لہ کو سامع کیونکر سمجھ سکیگا
دلالتِ مطابقی اور تضمنی کو حقیقت اور دلالتِ التزامی کو مجاز بھی کہتے ہیں۔ کبھی ایک لفظ کے
متعدد معنی بھی ہوتے ہیں اور ہر ایک پر اُسکی دلالت حقیقتاً ہوتی ہے جیسے دھار
ایک تو تلوار کی دھار دوسرے پانی کے قطرات کا سلسلہ۔ یا ڈھال کہ ایک تو ڈھال وہ ڈھال
جس کا ترجمہ فارسی میں سپر ہے دوسرے نشیب علیٰ ہذاالقیاس الفاظ مُنہ گھنٹہ گھڑی
تکیہ وغیرہ ایسے الفاظ کو مُشترک کہتے ہیں۔ ایسے الفاظ کے اِستعمال میں ایسے قرینے
کا ہونا ضرور ہے جس سے سامع خاص مرادِ قائل کو سمجھ لے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے
کہ لفظ کے اصلی معنے موضوع لہ بالکل متروک الاستعمال ہوکر دوسرے معنوں کے لئے
لفظ کا استعمال کیا جاتا ہے ایسے استعمال کو نقل اور لفظ کو منقول کہتے ہیں مثلاً کوفتہ
کے معنی کوٹے ہوئے کے ہیں اب کوفتہ خاص اُن کبابوں کو کہنے لگے جو گوشت کو

کوٹ پیکر بنا لیتے ہیں اس طرح کی نقل اگر عام لوگوں نے کرلی ہو تو لفظ منقولِ عرفی ہے ورنہ
جس خاص گروہ نے نقل کی ہو اُسی کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ مثلاً ضرب کے لغوی
معنی مارنا ہے اور اصطلاحِ محاسبین میں خاص عملِ حسابی کا نام ہے تو لفظِ ضرب منقول
اہلِ ہندسہ کہا جائیگا۔ اسی قدر بحث متعلّقِ الفاظ منطقی کے لئے ضرور ہے باقی چند
اصطلاحیں اور ہیں سو اکثر اصطلاحِ نُحات کے مطابق ہیں اور جو اُن کے اختلاف ہے
اُس کو اصل مطلب میں مدخل نہیں اب پھر معلوماتِ ذہنی کی طرف رجوع کرتے ہیں
کہ تصوّرات دو قسم کے ہوتے ہیں بعض تصوّرات تو اس قسم کے ہوتے ہیں کہ عقل انمیں
تعدّد و شرکت کو جائز نہیں رکھ سکتی مثلاً زید خالد ولید خاص شخصوں کا تصوّر کہ جب
مثلاً زید کا تصوّر ذہن میں صورت پذیر ہوا تو اُسکے ساتھ آدمی یہ بھی سمجھتا ہے کہ اس تصوّر
کا مصداق صرف وہی ایک شخص خاص ہو سکتا ہے جو زید کا مسمّٰی ہے اس طرح کے تصوّرات
کو جزئی کہتے ہیں اور بعض تصوّرات میں عقل تعدّد اور شرکت کو جائز قرار دیتی ہے مثلاً
مطلق انسان کا تصور کہ جب مطلق انسان کا مفہوم عقل میں آیا اُسکے ساتھ ہی عقل نے
یہ بھی تجویز کیا کہ افراد متعدّد شریک انسانیت ہو سکتے ہیں اور زید خالد ولید وغیرہ بہت
سے اشخاص پر انسان صادق آسکتا ہے ایسے تصوّرات کو کلّی کہتے ہیں۔ ظاہر ہے
کہ تصوّراتِ جزئی اتنے کثیر التعداد ہیں کہ انکا انحصار اور انضباط متعذّر اور اگر انضباط

یں کوشش بھی کی جائے تو اُس سے کوئی فائدہ معتدبہ حاصل ہونے کی توقع نہیں۔ جزئیات کا تصور
بیشتر مشاہدہ اور رویت سے حاصل ہوتا ہے یا سماعت و روایت سے اور رویت ہو یا روایت
دونوں میں غور و خوض کی چنداں ضرورت نہیں تو ایسے تصورات کیلئے کوئی قاعدہ منطق منضبط
کرنے کی بھی حاجت نہیں اور فرض کیا کہ کچھ قواعد منضبط بھی کیئے جائیں تو آخر انکا نتیجہ
یہی ہوگا کہ جزئیات کے تصورات کے حاصل کرنے میں غلطی نہو اور مانا کہ انسان نے
جزئیات کا تصور ٹھیک حاصل بھی کر لیا تو پھر کیا۔ اول تو وہ تمام جزئیات کا تصور
حاصل نہیں کرسکتا اور جتنا کر سکتا ہی اُسکا سلسلہ اسی جگہ منقطع ہے ایک یا چند جزئیات کا
تصور دوسرے جزئیات کے تصور میں مدد نہیں دے سکتا زید کے جان لینے سے یا
کلکتے کے دیکھ لینے سے خالد کے جاننے یا لکتّے کے پہچاننے میں کیا مدد ملسکتی ہی مگر
کلیات کا تصور ایک عمدہ اور ضروری چیز ہے اور اُسکے ضمن میں ہزاروں لاکھوں جزئیات
داخل ہیں ایک کلی کے جان لینے سے اُسکے جملہ افراد جزئی کا علم اجمالی حاصل ہو جاتا ہے
پھر کلیات کے علم سے صدہا جزئیات کا استنباط ہو سکتا ہے اور آدمی اُس سے بڑا کام
نکال سکتا ہے جیسے پہلے حرارت کے خواص کلی طور پر معلوم کر لیئے اُسکے بعد ریل اور
دخانی کشتی اور صدہا طرح کی کلوں میں اُن خواص پر عمل کیا پس تصورات میں کلیات کا
تصور بڑے کام کی چیز ہے۔ اور اُسکی بحث مسائلِ منطق کا عمدہ مسئلہ ہے۔ اِن کلیات کا

وجود خارج میں تو ہوتا نہیں صرف ذہن میں البتہ مفہوم کلی موجود پایا جا سکتا ہے مثلاً مُطلق انسان کو اگر دیکھنا چاہو تو تمام دنیا چھان مارو کہیں پتا نہ پاؤ گے۔ زید۔ خالد ولید وغیرہ جو آدمی تم دیکھتے ہو یہ تو ہرگز انسانِ مطلق نہیں کیونکہ اِنمیں انسانیت کے ساتھ ایک تشخص کی قید بھی لگی ہے اور ہر ایک کے ساتھ اُسکا تشخّص جدا ہے جو دوسرے میں نہیں مُطلق انسان دیکھنا ہو تو بس ذہن پر رجوع کرو ورنہ خارج میں کلی کا صِرف مِصداق پاؤ گے جو اُسکے افراد کہلاتے ہیں۔ علمِ نحو میں جب تم نے ضمیر کا بیان پڑھا ہو گا تو اُس وقت یہ بات بھی بتائی گئی ہو گی کہ اختصار کیلئے ضمیریں بنائی گئی ہیں مثلاً زید عمرو بکر خالد ولید وغیرہ دس پندرہ آدمیوں کا مذکور ہو کہ اُنھوں نے مِلکر فلاں جُرم کا ارتکاب کیا تو حقیقت میں کہنا یہ مقصود ہوتا ہے کہ زید نے اور عمرو نے اور بکر نے اور خالد نے اور ولید نے اور فلاں فلاں نے ایسا کیا اِس تطویلِ کلام سے بچنے کیلئے ایک لفظ اُنھوں بنا لیا گیا اب اُنھوں سے وہی سمجھا جاتا ہے جو زید عمرو بکر خالد ولید وغیرہ سے مفہوم ہوتا۔ اِسی طرح مَیں کہتا ہوں کہ جب چند چیزیں اس طرح کی دیکھیں کہ کوئی خاص صفت یا خاص حیثیت یا خاص اعتبار سب میں یکساں پاتے ہیں ایسی سب چیزوں کی نسبت آدمی نے ایک عام خیال کر لیا یہی عام خیال مفہومِ کلی ہے اور وہ چیزیں اُسکی افراد مثلاً زید خالد ولید وغیرہ کو دیکھا کہ خط و خال کے

تفرقے سے قطع نظر کیا جائے۔ تو دو ہاتھ۔ دو پاؤں۔ دو آنکھیں۔ ناک۔ منہ۔ سر۔ سب کے یکساں ہیں اور ایک ہی وضع کے مخلوق ہیں تو سب کے واسطے وہ عام خیال ذہن میں پیدا ہوا۔ جسپر لفظِ آدمی یا انسان دلالت کرتا ہے۔ اب جب کبھی کُل افراد انسان کے لئے کچھ سوچنا منظور ہو تو فرداً فرداً زید بکر خالد کا تصوّر ضرور نہیں بس مطلق انسان کا تصور کافی ہے۔ اب ذرا یہ بات غور طلب ہے کہ چند چیزوں کی نسبت جو آدمی عام خیال پیدا کرتا ہے آیا اسکے لئے کوئی قاعدہ مقرر ہے یا نہیں سو واضح ہو کہ اُسکے لئے کوئی قاعدہ مُقرر نہیں اور ہے تو صرف یہ ہے کہ اُن چند چیزوں میں کوئی مشترک بات پائی جاتی ہو زید خالد ولید اس اعتبار سے جس کا ہم نے اُوپر بیان کیا آدمی ہیں اور اس اعتبار سے کہ مثل گھوڑوں اور بیلوں اور گدھوں وغیرہ کے جان رکھتے ہیں جاندار اور اس اعتبار سے کہ انکا رنگ کیسا ہے۔ گورے یا کالے یا نامڑے۔ غرضکہ ہزاروں طرح کے اعتبار ہیں جنکی بنا پر آدمی چیزوں کی نسبت عام خیال اپنے ذہن میں پیدا کرلیتا ہے اور ایک چیز ممکن ہے کہ متعدد عام خیالات میں شریک ہو یا متعدد کلیوں کی فرد ہو جیسا کہ ابھی تمکو سمجھا دیا کہ زید آدمی اور جاندار اور مثلاً گورے سب کی فرد ہے یہ کچھ ضرور نہیں کہ وہ سب چیزیں جو کسی ایک عام خیال میں شریک ہیں اور اعتبارات میں بھی شریک ہوں صرف اُسی ایک اعتبار میں شریک ہونا کافی ہی جسکی بنیاد پر وہ عام خیال پیدا

کیا گیا ہے مثلاً گورا رنگ ایک عام خیال ہے جسمیں مثلاً زید جو ایک گورا چٹّا آدمی ہے اور دھوبی کے گھر کا دھویا ہوا کپڑا اور بگلا وغیرہ بہت چیزیں شریک ہیں تو یہ چیزیں صرف رنگ کے اعتبار سے بیشک یکساں ہیں ورنہ زید کو بگلے سے کیا نسبت۔ بگلا ایک پرند جانور ہے زید کو کپڑے سے کیا علاقہ۔ کپڑا ایک بے جان بے حس چیز ہے۔ آدمی نے اس خصوص میں یعنی چیزوں کی نسبت عام خیال پیدا کر لینے میں اپنے ذہن کو اسقدر وسعت دے رکھی ہے کہ چند عام خیالات کو جمع کر کے وہ سب سے زیادہ تر عام خیال پیدا کرتا ہے مثلاً آدمی بھی ایک عام خیال ہے اور درخت بھی عام خیال ہے جسمیں نیبو نارنگی امرود۔ آم۔ کیلا۔ سب طرح کے درخت ہیں۔ آدمیوں اور درختوں کو دیکھا کہ بالیدگی کے اعتبار سے یکساں ہیں اور سب کو ملا کر جسم نامی ایک عام تر خیال پیدا کر لیا۔ یہانتک اس تعمیم کو ترقی ہوئی کہ کُل موجوداتِ دنیا کو ایک عام خیال موجود یا شے یا چیز میں جمع کر لیا۔ ایک طرف تو تعمیم میں آدمی کا ذہن یہ اختصار کرتا جاتا ہے دوسری طرف جو تفصیل پر جُھکا تو بال کی کھال نکالکر بھی بس نہیں کرتا۔ جب چند چیزوں کے واسطے عام خیال پیدا کرنا چاہتا ہے تو اُس کو ایسی بات کی جستجو ہوتی ہے جو سب میں یکساں پائی جائے اور جب وہ تفصیل کا طالب ہوتا ہے تو وہ ایسی باتوں کی تفتیش کرنے لگتا ہے جو اُن چیزوں میں موجبِ امتیاز و علیحدگی ہیں اور جس طرح علمِ کیمیا میں

عمل تحلیل ہوتا ہے وہ قسم قسم کی چیزیں الگ الگ کرتا جاتا ہے یہانتک کہ بسائط یعنی جزئیات پر اُترآتا ہے جسکے آگے تفصیل معطل اور تحلیل بیکار ہے۔ اب کلیات پر غور کرو تو سیکڑوں ہزاروں مفہوم کلی سمجھ میں آسکتے ہیں لیکن یہ بھی تو سوچنا چاہیئے کہ ان میں باخودہا کیا علاقہ اور کیا نسبت ہے، سو نسبت چار طرح کی ہے۔ تساوی تباین عموم خصوص مطلق عموم وخصوص من وجہ۔ دو کلیوں میں تساوی کی نسبت اُسوقت ہوتی ہے کہ دونوں کے مصداق دونوں کے افراد ایک ہوں مثلاً انسان اور دانشمند جاندار کہ زید خالد ولید وغیرہ یہی آدمی انسان کا بھی مصداق ہیں اور دانشمند جاندار کا بھی کوئی فرد ایسا نہ پاؤگے کہ اُسکو انسان تو کہہ سکیں اور دانشمند جاندار نہ کہہ سکیں اور نہ بالعکس۔ شاید تمکو یہ اشتباہ ہوگا کہ دنیا میں بہت آدمی ایسے احمق ہیں کہ آدمی تو ہیں اور جاندار بھی ضرور ہیں مگر دانشمند جاندار نہیں ہیں۔ سو یہاں دانشمندی سے وہ کامل دانشمندی مراد نہیں ہے کہ انسان کے خاص خاص افراد کو حاصل ہوتی ہے۔ آدمی کیسا ہی احمق ہو مگر تاہم سیانے سے سیانے جانور سے زیادہ عقل رکھتا ہوگا۔ جانوروں میں بھی بعض جانور ایسے زیرک ہیں کہ اُنکے افعال دانشمندی پر محمول کئے جاتے ہیں چینونٹیوں کی عمارت اور بئے کا گھونسلہ ضرور ایک خاص سلیقہ ظاہر کرتا ہے۔ انسان تعلیم کرکے جانوروں سے اور عمدہ کام بھی لے سکتا ہے،

سکھائے ہوئے کُتے اور بندر کیسے کیسے کام دیتے ہیں۔ چنڈول۔ مینا آدمی کی بولی کی نقل کرنے لگتے ہیں تاہم سے آدمیت اَور شئے ہے علم ہر کچھ اَور چیز۔ کتنا طوطے کو پڑھایا پر وہ حیوان ہی رہا + کیا اِس سکھانے پڑھانے سے کوئی جانور بھی وہ عقل حاصل کرسکتا ہے جو خداوندِ عالم نے خاص بنی آدم کو عطا فرمائی ہے پس دانشمند جاندار میں وہی دانشمندی مراد ہے جو سوائے افرادِ انسان کے اَور مخلوقات کو نہیں دیگئی یعنی بات سے بات پیدا کرنا۔ اور اسی دانشمندی کو عقل و تعقّل و ادراکِ کلیات سے تعبیر کیا گیا ہے الغرض انسان اور دانشمند جاندار دونوں کلّیوں میں تساوی کی نسبت ہے۔ تباین اُسکو کہتے ہیں کہ دو کلّیوں کے مصداق دونوں کے افراد علیحدہ علیحدہ ہوں جیسے پتھر اور درخت دو کلّیاں ہیں کوئی چیز ایسی نہیں ہوسکتی کہ اُسپر پتھر اور درخت دونوں کا اطلاق ہوسکے۔ درخت میں قوّت بالیدگی شرط ہے کہ وہ حجریت کے خلاف ہے پس دو ضدیں کیونکر جمع ہوسکتی ہیں۔ عموم وخصوص مطلق یہ ہے کہ ایک کلّی عام ہو اور دوسری خاص جہاں جہاں خاص کلّی صادق آئے اور جو چیز خاص کلّی کی فرد ہو عام کلّی بھی اُسپر صادق آئے اور وہ چیز اُس عام کلّی کی بھی فرد ہو مگر اس کا عکس نہیں یعنی یہ ضرور نہیں کہ جس چیز پر عام کلّی صادق آئے اور جو چیز عام کلّی کی فرد ہو خاص کلّی بھی اُسپر صادق آئے۔ اور وہ چیز اُس خاص کلّی کی بھی فرد ہو مثلاً جاندار آدمی دو کلّیاں ہیں

جاندار عام کلی ہے اور آدمی خاص کلی۔ جو چیز آدمی کا مصداق اور آدمی کی فرد ہے مثلاً زید
خالد۔ ولید وغیرہ وہ ضرور جاندار کا مصداق اور جاندار کی فرد بھی ہے لیکن بہت چیزیں
ہاتھی اونٹ گدھا گھوڑا ایسے ہیں کہ جاندار کا مصداق اور جاندار کی فرد تو ہیں۔ مگر
آدمی کا مصداق اور آدمی کی فرد نہیں ہیں۔ عموم خصوص من وجہ وہ کہلاتا ہے کہ ایک
کلی دوسری کلی کی نسبت ایک حیثیت سے خاص اور دوسری حیثیت سے عام ہو۔ مثلاً
جاندار اور سفید رنگ دو کلیاں ہیں کہیں تو جاندار سفید رنگ کی بہ نسبت عام ہے کیونکہ
جاندار چیزیں مختلف رنگوں کی ہوتی ہیں۔ کچھ سفید رنگ ہونیکی خصوصیت نہیں۔
دیکھو بگلا اور بعض کبوتر تو سفید رنگ ہوتے ہیں اور کوا اور اکثر ہاتھی اکثر بھینسیں
جاندار سیاہ رنگ ہوتے ہیں۔ طوطے سبز رنگ بعض مچھلیاں سرخ۔ اور اسی طرح کہیں
سفید رنگ جاندار کی نسبت عام ہے کیونکہ سفید رنگ ہونا کچھ جانداروں میں منحصر نہیں بعض
چیزیں بے جان بھی سفید ہوتی ہیں جیسے کپڑا اور کاغذ جن پر کوئی اور رنگ نہو۔ دو کلیوں
میں نسبت کا مدار اس بات پر ہے کہ جو چیزیں ایک کلی کی افراد ہیں کہاں تک وہی چیزیں
دوسری کلی کی فردیں بھی ہیں اگر معلوم ہو کہ جو چیزیں ایک کلی کی افراد ہیں وہی سب دوسری
کلی کی فردیں بھی ہیں تو اسکا حقیقت میں یہ مطلب ہے کہ جن خاص چیزوں کی نسبت کسی
ایک اعتبار سے ایک عام خیال پیدا کیا تھا انہیں چیزوں کی نسبت کسی دوسرے

اعتبار سے دوسرا خیال پیدا کیا گیا۔ پس چیزیں وہی ہیں اعتبار دو ہیں۔ اور عام خیال دو۔ ایسے دو عام خیال یا ایسی دو کلیوں میں تساوی کی نسبت ہوتی ہے۔ اور چونکہ دو کلیاں ہیں۔ دونوں کی طرف سے اجتماع اور افتراق پر لحاظ کرنے سے ایک مادہ اجتماع کا ہو سکتا ہے اور دو مادے افتراق کے۔ اسکا یہ مطلب کہ دونوں کلیوں کے افراد کو جمع کر کے دیکھو کہ ایسی فردیں کتنی ہیں جن پر دونو کلیاں صادق آتی ہیں ان فردوں کو مادۂ اجتماعی کہتے ہیں اور ممکن ہے کہ بعض فردیں ایسی نکلیں جنپر صرف ایک کلی صادق آتی ہو اور دوسری نہیں۔ یہ فردیں مادۂ افتراقی ہیں یہ تو ایک کلی کی طرف سے ہوا۔ اور اسی طرح دوسری کلی کی طرف سے بھی ہو سکتا ہے پس دو مادے افتراق کے ہونگے تو جب دو کلیوں میں تساوی کی نسبت ہوگی تو صرف ایک مادہ اجتماع کا ہوگا اور بس یعنی کوئی فرد ایسی نہ پاؤ گے کہ صرف ایک کلی کی تحت میں ہو اور دوسری کی تحت میں نہو پس تساوی کی حالت میں مادۂ افتراق بالکل نہیں ہوتا۔ اور تباین کی صورت میں یہ ہوتا ہے کہ چند چیزوں کی نسبت کسی وجہ مشارکت کے اعتبار سے ایک عام خیال پیدا کیا یعنی اُن چیزوں کو ایک مفہوم کلی کی فرد قرار دیا اور اُن چیزوں میں سے کوئی چیز نہ لی بلکہ بالکل دوسری چیزیں لیکر اُنکو کسی دوسرے مفہوم کلی کی فرد بنایا۔ تو یہ دو مفہوم کلی باخود متباین ہیں اور کوئی فرد اِن میں مشترک نہیں یعنی اِن میں مادۂ اجتماعی نہیں ہوتا دونوں

کلیوں کی طرف سے اِفتراق ہی اِفتراق ہے ۔ اور عام خاص مطلق یوں پیدا ہوتا ہے کہ چند
چیزوں میں کوئی وجہ مشترک پاکر اُکی نسبت عام خیال پیدا کیا ۔ اور اُنکا ایک مفہوم کلی بنالیا
پھر اُن چیزوں کے ساتھ اور چند چیزیں ملاکر کسی اور وجہ مشترک کی بنیاد پر دوسرا عام
مفہومِ کلی قرار دیا ۔ ایسی حالت میں پہلی چیزیں تو دونوں کلیوں کی تحت میں ہیں لیکن
دوسری چیزیں جو بعد کو شامل کی گئیں تھیں وہ صرف عام تر کلی کی افراد ہیں یا یوں کہو
کہ چند چیزوں میں کوئی بات یکساں طور پر مشترک تھی اور اُس بات کے اِعتبار سے اُن
چیزوں کے لئے ایک مفہوم کلی بنا رکھا تھا اب اُن چیزوں میں سے چند چیزوں میں
کوئی ایسی خاص بات مشترک پائی جو باقی چیزوں میں نہیں ہے ۔ اور اُس خاص بات
کی نظر سے پہلی کلی کی ذیل میں ایک اور مفہوم کلی قرار دیا ۔ یہ دوسری کلی بھی عام ہے
لیکن اپنی افراد کے مقابلے میں ۔ مگر پہلی کلی کے مقابلے میں فی الحقیقت اُسی کے چند
افراد کا ایک ممتاز نام ہے اور اِسی واسطے اُسکے مقابلے میں یہ خاص ہے ۔ اِس بیان کو
عام خاص مطلق کی مثال سے منطبق کرو تو جلد سمجھو گے ۔ غرض یہ کہ جن دو کلیوں میں
عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی اُنمیں ایک مادہ اجتماع کا ہوگا اور ایک مادہ اِفتراق کا مادۂ
اِفتراق کا پہلی کلی کے اُن افراد میں ہوگا جو خاص کلی سے علیحدہ رکھے گئے ہیں ۔ ایک
نسبت اور باقی ہے عموم خصوص من وجہ ۔ وہ یوں پیدا ہوتی ہے کہ پہلے چند چیزوں کے لئے

ایک مفہوم کلّی قرار دیا پھر اُن میں سے چند لیکر اور چند اَور چیزیں باہر کی ملاکر ایک دوسری کلّی
بنائی تو جو چیزیں دونوں میں مشترک ہیں دونوں کی فردیں ہیں اور دونوں کا مادۂ اجتماعی
ہیں اور دو قسم کی فردیں اَور ہیں۔ ایک وہ کہ پہلی کلّی کے تحت میں ہیں۔ دوسری سے
الگ ہیں۔ دوسری وہ جو دوسری کلّی کے ذیل میں ہیں۔ اور پہلی کلّی سے خارج ہیں
پس عموم وخصوص من وجہ میں ایک مادّہ اجتماع کا ہوتا ہے اور دو مادّے افتراق کے +
کلّیوں کی باہمی نسبت تو تم نے معلوم کی۔ اب کلّیوں کی نقیضوں کو دیکھو کیونکہ وہ بھی تو
ایک طرح کی کلّی ہیں مثلاً۔ انسان کلّی ہے۔ اور لا انسان یعنی جو آدمی نہو۔ یہ بھی ایک کلّی
ہے پس جن دو کلّیوں میں تساوی کی نسبت ہے اُنکی نقیضوں میں بھی ضرور وہی تساوی
کی نسبت ہوگی۔ اسکو یا تو مثال میں سمجھ لو مثلاً انسان اور دانشمند جاندار دو کلیاں ہیں
جن میں تساوی کی نسبت ہے۔ انکی نقیضوں میں بھی وہی نسبت ہے یعنی جو انسان نہیں وہ
دانشمند جاندار بھی نہیں اور بالعکس اسکے یا دلیلِ عقلی سے سمجھو کہ کلّیوں کی نسبتِ باہمی کا چار ذکر شدہ
بالا نسبتوں میں منحصر ہونا انحصارِ عقلی ہے۔ غور سے سوچو تو اُن چار صورتوں کے سوائے
اَور کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی پس اگر دو متساوی کلّیوں کی نقیضوں میں تساوی کی
نسبت نہوگی تو تباین یا عموم وخصوص مطلق یا من وجہ باقی تین نسبتوں میں سے کوئی نسبت
ہوگی۔ تباین تو ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ تباین میں صرف افتراق کا ایک مادہ ہوتا ہے

اور نقیضوں کا افتراق اصل کلیوں کی تساوی کو باطل کردیگا۔ کیونکہ نقیضوں کے افتراق کے تو یہی معنی ہیں کہ جہاں ایک کلی کا نقیض صادق آئے تو دوسری کلی کا نقیض صادق نہ آسے اور جب دوسرے کا نقیض صادق نہ آیا تو اصلِ کلی صادق آئیگی کیونکہ ایسا تو ممکن نہیں کہ دونوں اصل و نقیض صادق نہ آئیں اور کوئی چیز نہ ہست ہو اور نہ نیست ہو اور جب دوسری کلی اصل صادق آئی تو نسبتِ تساوی جو دونوں اصل کلیوں میں تھی مستلزم اسبات کی ہر کہ ضرور پہلی کلی اصل بھی صادق آئے اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ پہلی کلی کا نقیض صادق ہے تو اصل کلی اور اسکا نقیض دونوں معًا صادق آئے یعنی ایک چیز ہست بھی ہوئی اور نیست بھی ہوئی اور محال ہے الغرض دو متساوی النسبت کلیوں میں تباین نہیں ہو سکتا اور تساوی تم نہیں مانتے تو عموم خصوص کسی طرح کا ہوگا مطلق یا من وجہ اور دونوں طرح کے عموم خصوص میں ایک مادۂ افتراقی ضرور ہوتا ہے اور پھر وہی قباحت لازم آئیگی جو تباین فرض کرنے سے لازم آئی تھی کیونکہ تباین میں بھی تو مادۂ افتراق ہی مستلزمِ محال پایا گیا تھا تو ضرور ہوا کہ سوا ے تساوی اور کوئی نسبت نہو و ھذا ما ادّعیناہ جن دو کلیوں میں باخود ہا تباین کی نسبت ہو انکی نقیضوں میں تباینِ جزئی کی نسبت ہوگی۔ تم تباینِ جزئی کا نام سُنکر گھبرا گئے کہ یہ پانچویں نسبت کہاں سے پیدا ہوئی۔ سو واضح ہو کہ تباینِ جزئی کوئی پانچویں نسبت نہیں بلکہ اُس تباین کا نام ہے جو کبھی تباین کلی کی شکل

میں ہواور کبھی عموم وخصوص من وجہ کی صورت میں۔ یہ تو تم پڑھ چکے ہو کہ عموم وخصوص من وجہ
میں صرف ایک ہی مادہ اجتماع کا ہوتا ہے اور دو مادے افتراق کے پس عموم وخصوص
من وجہ میں افتراق زیادہ ہونے سے اسکو تباین سے زیادہ قربت ہے۔ تاہم وہ افتراق
جو عموم وخصوص من وجہ میں ہوتا ہے۔ ایسا افتراقِ کلّی نہیں ہوتا جو تباینِ کلّی میں ہوا
کرتا ہے کیونکہ جہاں دو مادے افتراق کے ہیں وہاں عموم وخصوص من وجہ میں ایک
مادہ اجتماع کا بھی تو لگا ہے۔ الغرض ایسی مباینت کہ کبھی کلیتاً افتراق ہو جیسا کہ
تباینِ کلّی میں ہوا کرتا ہے اور کبھی کلیتاً افتراق تو نہ ہو مگر افتراق کو غلبہ ہو جیسا کہ عموم
وخصوص من وجہ میں ہوا کرتا ہے اسی کا نام تباینِ جزئی رکھ لیا ہے۔ تباین کے لفظ سے
ایک مخالفت مفہوم ہوتی ہے اور ذہن اس بات کی طرف متبادر ہوتا ہے کہ جن دو کلیوں
میں تباین کی نسبت ہے وہ ایک دوسرے کی ضد ونقیض ہیں۔ سو تباین کو تناقض کا مرادف
مت سمجھو اگر تباین سے صرف تناقض مراد ہوتا تو ضرور دو متباین کلیوں کے نقیضوں میں
بھی تباینِ کلّی ہوتا کیونکہ یہ تو ظاہر بات ہے کہ اجتماعِ نقیضین اور ارتفاعِ نقیضین دونوں
محال ہیں پس اگر متباین کلیوں کے نقیضوں میں تباینِ کلّی نہ ہو بلکہ تباینِ جزئی ہو تو مادۂ
اجتماعی جو عموم وخصوص من وجہ میں ہوا کرتا ہے مستلزمِ ارتفاعِ نقیضین ہو جائے۔
مثلاً وجود وعدم دو متباین کلیاں ہیں اور انکے نقیض لا وجود ولا عدم میں اگر تباینِ جزئی کی

نسبت ہو تو ایک مادہ ایسا بھی ہونا ضرور ہوگا کہ لا وجود و لا عدم دونوں مجتمع ہوں اور اُن کا مجتمع ہونا یا وجود و عدم دونوں کا مُرتفع ہونا ایک ہی بات ہے اور جب وجود و عدم دونو مُرتفع ہوئے تو نقیضین کا ارتفاع لازم آیا۔ غرض کہ تباین سے صرف تناقض مراد نہیں ہوتا بلکہ کبھی تناقض اور کبھی مغایرۃ۔ پس تباینِ میں دو نسبتیں داخل ہیں ایک تناقض دوسری مُغایرت۔ سو جن دو کلّیوں میں تباینِ کلّی کی نسبت اس معنی کر کے ہے کہ اُن میں تناقض ہے تو اُنکے نقیضوں میں بھی تباین جزئی اِس معنی کر کے ہے کہ اُن میں تناقض ہے! ور جن دو کلّیوں میں تباینِ کلّی اس معنی کر کے ہے کہ انمیں مغایرت ہے تو اُنکے نقیضوں میں تبائن جزئی اِس معنی کر کے ہے کہ اُن میں عموم وخصوص من وجہٍ کی نسبت ہے غرض کہ اصل کلّیوں کی نسبت تباینِ کلّی میں تناقض اور مغایرت دو نسبتیں داخل ہیں اور اُنکے نقیضوں کی نسبت تباینِ جزئی میں بھی تناقض اور عموم وخصوص من وجہ داخل ہیں۔ اور متغایر کلّیوں کے نقیضوں میں عموم وخصوص من وجہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ دونوں کلّیاں نقیض یکدیگر تو ہیں نہیں کہ انکا ارتفاع کہ وہی اُنکے نقیضوں کا اِجتماع ہے محال ہوا ور جب دونوں کے نقیضوں کا اِجتماع ممکن ہوا تو مادۂ اجتماعی پیدا ہو گیا جو عموم وخصوص من وجہٍ کے لیئے ضرور ہوتا ہے۔ اب دو مادے افتراقی پیدا کرنے کو باقی رہے سو جب کہ دو اصل کلّیوں میں باخود ہا تغایر ہے اسکے یہ ہی معنی ہیں کہ ایک صادق آتی ہے

تو دوسری نہیں صادق آتی - یا یوں کہو کہ ایک اصل کلی صادق آتی ہے تو دوسرے کا نقیض صادق آتا ہے - یا یوں کہو کہ ایک اصل کلی کا نقیض صادق نہیں آتا تو دوسرے کا نقیض صادق آتا ہے - تو دونوں اصل کلیوں کی نقیضوں میں افتراق حاصل اور چونکہ دونوں طرف سے نسبت واحد ہے دو مادے افتراق کے حاصل ہونگے اور اب عموم وخصوص من وجہ پورا ہو گیا وہ تباینِ کلی جو مُغایرت کے پیرایے میں ہوتا ہے اسکی مثال ہے درخت اور پتھر ان کے نقیضوں میں عموم وخصوص من وجہ اس طرح ہے ✦

مادۂ اجتماع	درخت بھی نہیں اور پتھر بھی نہیں مثلاً جاندار چیز ہے۔
مادۂ افتراق	درخت تو نہیں مگر یہ بات نہیں کہ پتھر بھی نہو مثلاً سنگِ مرمر
ایضاً	پتھر تو نہیں مگر یہ بات نہیں کہ درخت بھی نہو مثلاً آم کے پودے

اب یہاں ایک شبہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب تغایر اور تناقض دو مختلف حالتیں ہیں تو انکو اصل کلیوں میں تباینِ کلی اور اُنکے نقیضوں میں تباینِ جزئی نسبت واحد کیوں قرار دیا - اسکا جواب یہ ہے کہ جب دو کلیوں کے افراد الگ الگ ہوئے اور دونوں کے مصداق جُدا جُدا پائے گئے تو یہ ایک حالت ہے - اب ہی یہ بات کہ یہ حالت کیوں پیدا ہوئی ہے تناقض سے یا مُغایرت کی وجہ سے - سو یہ بالکل ایک دوسری بحث ہے - تناقض ہو یا مغایرت افراد ومصداق کے تعلق سے کلیوں پر ایک ہی طرح کا اثر ظاہر ہوتا ہے - جن دو کلیوں میں

عموم وخصوص مطلق ہو اُنکی نقیضوں میں نسبت تو وہی ہوتی ہے مگر منقلب یعنی عام کلّی کا
نقیض خاص ہو جاتا ہے اور خاص کا عام مثلاً جاندار اور عاقل ہیں عموم وخصوص مطلق ہے
جاندار عام ہے اور عاقل خاص اور انکی نقیضوں میں نسبت تو وہی ہے مگر لاعقل عام ہے
اور بے جان خاص۔ کیونکہ بعض چیزیں لاعقل تو ہوتی ہیں مگر بے جان نہیں ہوتیں یعنی
جاندار ہوتی ہیں جیسے چارپائے حشرات الارض وغیرہ جن دو کلیوں میں عموم وخصوص
من وجہٍ کی نسبت ہو اُنکی نقیضوں میں وہی تباینِ جزئی ہوتا ہے جو اُوپر مذکور ہوا اِس
واسطے کہ عینین یعنی دونوں اصل کلیوں میں تناقض تو ہے نہیں ورنہ عموم وخصوص
من وجہٍ کہ مُستلزم ایک مادّہٗ اجتماعی کا ہے صورت پذیر نہوتا تاہم افتراق کے دو مادّوں
سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اِفتراق کو غلبہ ہے اور عینین کا اِفتراق وہی انکی نقیضین
کا اِفتراق ہے کیونکہ عینین کے اِفتراق کے تو یہی معنی ہیں کہ ایک عین کلّی صادق
آتی ہے تو دوسری کا عین صادق نہیں آتا۔ یا یوں کہو کہ دوسری کا نقیض صادق
آتا ہے تو پہلی کلّی جسکا عین صادق آتا ہے اُسکا نقیض صادق نہیں آتا۔ اور دونوں
کلیوں کی طرف سے یہی نسبت ہے، تو نقیضین میں دو مادّے اِفتراق کے ہو چکے اور
جب کہ عینین میں بوجہ نسبت عموم وخصوص من وجہٍ مادّہٗ اِجتماع ہے تو اس سے ظاہر ہے
کہ عینین میں جو اِفتراق کے دو مادّوں سے مُغایرۃ کا ہونا پایا جاتا ہے وہ مُغایرۃ

درجۂ تناقض تک نہیں پہنچی ورنہ مادّۂ اجتماع گویا اجتماعِ نقیضین ہوتا اور جب عینئین میں تناقض نہیں تو انکی نقیضوں کا ارتفاع جائز ہوا کہ وہی انکے لئے مادّۂ اجتماعی ہے۔ غرض کہ ثابت ہوگیا کہ عموم وخصوص من وجہٍ والے دو کلّیوں کے نقیضوں میں بھی عموم وخصوص من وجہ ہوتا ہے مگر یہ تباینِ جزئی کی ایک شق ہے ابھی دوسری شق تباینِ کلّی کی باقی ہے۔ سو جن دو کلیوں میں عموم وخصوص من وجہ ہوتا ہے انمیں کبھی تو عموم وخصوص مساوی درجے کا ہوتا ہے جیسے حیوان و ابیض میں تو ایسی کلیوں کی نقیضوں میں بھی ویسا ہی عموم وخصوص من وجہٍ پایا جاتا ہے۔ اور کبھی عینئین میں مساوی درجے کا عموم وخصوص نہیں ہوتا مثلاً جاندار۔ اور لاعقل کہ دونوں میں عموم وخصوص من وجہٍ تو ہے مگر مساوی درجے کا نہیں کیونکہ حیوان کے مقابلے میں لاعقل نقیض اخص ہے یعنی عاقل کی نقیض ہے جو حیوان سے خاص تھا اب پھر ان کا نقیض لیا کیونکہ نسبت نقیضوں میں دریافت کرنی ہے تو نقیضِ عام اور نقیضِ خاص یعنی عینِ خاص ہوگیا اور اگر نقیضِ عام اور عینِ خاص میں مادّہ اجتماعی فرض کیا جائے تو یہ معنی ہونگے کہ خاص ہو اور عام نہو اور یہ محال ہے پس دو افتراقی مادّے رہگئے۔ اور اسی کا نام نسبتِ تباین ہے۔ چونکہ ذرا پیچیدہ سی بات ہے مثال میں اسکی تصریح کرنی پڑی۔

اصل کلی	
حیوان	لایعقل
نقیض	
لاحیوان	غیر لایعقل یعنی عاقل
مادۂ افتراق	لاحیوان ہو عاقل نہو درست جیسے دیوار
ایضاً	عاقل ہو لاحیوان نہو یعنی حیوان ہو درست جیسے آدمی
مادۂ اجتماع	لاحیوان ہو اور عاقل ہو غلط کیونکہ ممکن نہیں کہ خاص یعنی عاقل ہو اور عام یعنی حیوان نہو۔

ایک کلی کی نسبت دوسری کلی سے تو تم جان چکے۔ اب اس بات کو سمجھو کہ کلی کو خود اپنے افراد کے ساتھ کیا نسبت ہوتی ہے اور کس طرح کا تعلق کلی اپنے افراد کے ساتھ رکھا کرتی ہے۔ سو تین حال سے خالی نہیں یا تو کلی اپنے افراد کی تمام ماہیت ہوگی یا تمام ماہیت تو نہیں مگر داخل ماہیت یعنی جزءِ ماہیت! اور یا یہ صورت ہوگی کہ نہ تمام ماہیت ہے اور نہ جزءِ ماہیت بلکہ بالکل خارج از ماہیت ہے۔ پہلے یہ تو سمجھ لو کہ ماہیت کس کو کہتے ہیں سو ماہیت وہ ہے کہ کسی چیز کو اُسکے تشخصاتِ خارجی سے مجرد کرکے دیکھیں اور تشخصاتِ ظاہری سے مجرد کرنیکے بعد جو کچھ اُس شئے کا مفہوم ہو وہی اسکی ماہیت ہے مثلاً زید ایک شخص خاص

فربہ اندام۔ طویل القامت۔ سفید رنگ از صنفِ ذکور ہے۔ اب فربہیِ اندام۔ طوالتِ قامت بیاضِ لون۔ اور مرد ہونا۔ یہ سب اُسکے تشخصاتِ ظاہری ہیں۔ اور اسی طرح کے اور بہت تشخصات اسمیں ہونگے اِن سب سے زید کو علیحدہ کرلو تو زید نرا انسان رہجائیگا۔ اور انسان زید کی ماہیت ہے اور چونکہ تمام ماہیت ہی نوع ہے پس نوع وہ کلّی ہوئی جو اپنے افراد کی تمام ماہیت ہو اور اگر کلّی اپنے افراد کی تمام ماہیت نہ ہو بلکہ جزوِ ماہیت ہو تو دیکھنا چاہیئے کہ کس طرح کا جزو ہے۔ آیا جزوِ عام ہے یا جزوِ مخصص۔ مثلاً آدمی کو کوئی جاندار عاقل سے تعبیر کرے تو بیشک جاندار عاقل انسان کی ماہیت ہے اور دو جزو سے مرکب ہے جاندار اور عاقل۔ سو جاندار جزوِ عام ہے کہ انسان اور گدھے گھوڑے سب پر صادق آتا ہے اور عاقل جزوِ مُخصص ہے کہ عاقل کی قید نے اُس تعمیم کو جو جاندار میں تھی باطل کردیا تو جزوِ عام جنس کہلاتا ہے اور جزوِ مُخصص فصل پس جنس وہ کلّی ہوئی جو داخلِ ماہیت ہو مگر نوع سے عام تر ہو۔ اور فصل وہ کلّی ہوئی جو داخلِ ماہیت ہو اور جنس کی مُخصص ہو۔ اب جنس کی تعمیم اور فصل کی تخصیص تھوڑی تفصیل چاہتی ہے وہ یہ کہ عموم وخصوص کے مدارج مُتفاوت ہوتے ہیں موجوداتِ عالم پر ایک نظرِ اجمالی کی جائے تو اس سلسلۂ نظامِ دنیا میں سب چیزیں آپس میں ایک طرح کی مُناسبت رکھتی ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اصلِ واحد کی فروع ہیں اور ہر ایک میں کوئی

خاص و جہ تخصیص زیادہ ہو کر وہ شئے ممتاز و علیحدہ ہو گئی ہے۔ یہ بحث بہت دقیق ہے
اور مباحثِ امورِ عامّہ سے متعلق ہے۔ مبتدی عام طور پر اتنا سمجھ لے سکتا ہے کہ
پہلے موجود ایک عام بات ہے جس میں کُل کائنات داخل ہیں۔ پھر موجود میں دو تفریقیں
ہوئیں جوہر اور عرض۔ جو اپنی ذات سے خود قائم و موجود ہے جوہر اور جس کا قیام تابع
دوسرے کے قیام کا ہے وہ عرض ہے مثلاً رنگ اور شکل۔ اب شق اعراض کو چھوڑ دو
تو جوہر میں عقول و ارواح بھی داخل ہیں انکو جدا کرنیکے لئے جوہر کی دو شقیں ہیں
مادّیات اور مجردات۔ اب مادّیات کی دو قسمیں۔ نامی یعنی بالندہ اور غیر نامی یعنی جماد
پھر نامی میں ذی روح اور غیر ذی روح۔ اور ذوی الارواح میں عاقل یعنی انسان
اور غیر عاقل یعنی جانور۔ انسان میں زید خالد وغیرہ۔ تو دیکھو کہ موجود میں کیسی تعمیم
تھی۔ تخصیص بعد تخصیص ہو کر موجود سے اتری تو جوہر پھر مادّی۔ پھر نامی۔ پھر
ذی روح اور پھر انسان اور سب سے آخر میں زید جزئی حاصل ہوا۔ اُدھر موجود میں
غایت درجے کی تعمیم تھی۔ اِدھر زید جزئی میں غایت درجے کی تخصیص ہے۔ سلسلۂ مذکورہ میں
موجود سے عام تر نہیں اور زید جزئی سے خاص تر نہیں۔ اور سلسلے کے اجزائے متوسط
من وجہٍ عام ہیں اور من وجہٍ خاص۔ مثلاً نامی کہ بمقابلہ مادّی کے خاص ہے لیکن
ذی روح کے مقابلے میں عام ہے موجود سے لیکر ذی روح تک انسان کے لئے سب

جنسیں ہیں۔ موجود جنسُ الاجناس یا جنسِ عالی ہے اور ذی روح یا جاندار جنسِ سافل یا جنسِ قریب ہے۔ اجزاءِ متوسطہ عموم کی حیثیت سے جنس ہیں اور خصوص کی حیثیت سے نوع جیسے موجود جنسُ الاجناس ہے۔ انسان نوع الانواع ہے۔ کیونکہ موجود کے اوپر کوئی جنس نہیں اسی طرح انسان کے تحت میں کوئی نوع نہیں آگے تو تعمیم ہی باقی نہیں بلکہ تشخصات ہیں۔ سلسلۂ مذکورہ میں ہر ایک کلّی اس کلّی کے واسطے جو بلا فاصلہ اُسکے ماتحت ہے جنس ہے اور کلّی ماتحت اُسکے لئے نوع مثلاً نامی جنس ہے ذی روح کے لئے۔ اور ذی روح ایک نوع ہے نامی کی اسی طرح کلّی اپنی اُس کلّی ماتحت کے لئے جنس ہے جو اُس سے سلسلے میں فاصلہ پر واقع ہے۔ مثلاً نامی بھی جنس ہے انسان کی۔ گو نامی اور انسان میں جنس حیوان متوسط ہے اور وہ جنس جو بلا فاصلہ ہو جنسِ قریب بولی جاتی ہے۔ اور وہ جنس جس میں کوئی اَور کلّی حائل ہو جنسِ بعید۔ انسان کیلئے سوائے حیوان کے سلسلے کے اَور سب کلّیاں اجناسِ بعیدہ ہیں۔ وہ فصل جو جنسِ قریب کی مختص ہے فصلِ قریب کہلاتی ہے جیسے عاقل نوعِ انسان کیلئے جنسِ جاندار کا مختص ہے۔ اور وہ فصل جو جنسِ بعید کی مختص ہے فصلِ بعید جیسے انسان کو کوئی شخص جسمِ نامی سے تعبیر کرے تو نامی مختص ہے مگر جسم کا جو انسان کے لئے جنسِ بعید ہے۔ اور جو کلّی کہ اپنے افراد کی نہ تمام ماہیت ہو اور

نہ داخلِ ماہیت۔ اُس کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو وہ ایسی کلّی ہے کہ ایک نوع کی افراد سے مختص ہوتی ہے یا نوعِ واحد سے اختصاص نہیں ہوتا بلکہ انواعِ متعدّد کے افراد میں بھی پائی جاتی ہے اگر نوعِ واحد سے مختص ہو تو وہ خاصّہ ہے۔ ورنہ عرضِ عام مثلاً کاتب ایک کلّی ہے۔ اور خاصّہ ہے کہ سوائے افراد نوعِ انسان کے اور کسی نوعِ مخلوقات میں کتابت کی صفت حاصل نہیں ہوسکتی کیونکہ صفتِ کتابت کا حاصل ہونا عقل پر موقوف ہے اور سوائے بنی آدم اور مخلوقات اس سے بے بہرہ ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کتابت داخلِ ماہیتِ انسان نہیں ورنہ جملہ افرادِ انسان میں پائی جاتی اور متحرک بالارادہ بھی ایک کلّی ہے مگر عرضِ عام کیونکہ انسان اور جملہ انواعِ جاندار اپنے ارادے سے نقل و حرکت کرتے ہیں۔ اسی طرح حسّاس عرضِ عام ہے۔ اب تصوّرات کی بحث ختم کرنا چاہیئے مگر اتنا تو سمجھ لو کہ کلّیات کی نسبتیں باہم خود اور کلّیات کی نسبتیں اُنکی افراد کے ساتھ اگر تم نے جانیں تو کیا حاصل تمہارا اصل مطلب تو یہ تھا کہ کوئی ایسا قاعدہ معلوم ہو جس پر عمل کرنے سے تمہارے تصوّرات صحیح ہوں سو واضح ہو کہ نسبتوں کا بیان اسی غرض سے تھا۔ کسی جگہ اُوپر بیان ہوچکا ہے کہ جزئیات کا تصوّر محتاجِ غور و فکر نہیں۔ جزئیات کا علم انسان کو مشاہدہ سے اور روایت سے حاصل ہوتا ہے۔ اور جزئیات اتنے کثیر التعداد ہیں کہ اُن کا انضباط دشوار ہے اور جزئیات کے علم سے کوئی منفعت معتد بہ حاصل نہیں ہوتی۔ اِسواسطے جزئیات کے

تصورات کو بالائے طاق رکھدیا گیا۔ رہا کلیات کا تصور یہ البتہ فائدہ مند ہے اور محتاج فکر بھی ہے۔ اور فکر کی ضرورت ہے تو انسدادِ خطا بھی درکار۔ اور اسکے لئے کسی قاعدے کے منضبط کرنیکی حاجت واقع۔ سو جب کسی کلی کا تصور تم حاصل کرنا چاہو گے اُسکو دوسری کلی کے تصور کی مدد سے حاصل کرو گے جو تم کو معلوم تھا۔ اِس تصورِ معلوم کو مُعرِف اور قولِ شارح کہتے ہیں کیونکہ یہی تصور تمکو نامعلوم تصور پہنچواتا اور اُسکی شرح کرتا ہے اور وہ نامعلوم تصور مُعرَّف کہا جاتا ہے۔ مُعرِف اور قولِ شارح کے لئے ضرور ہے کہ وہ حدِّتام یا حدِّ ناقص یا رسمِ تام یا رسمِ ناقص۔ اِن چار قسموں میں سے ایک قسم کا ہو جنسِ قریب اور فصلِ قریب دونوں ملکر حدِّ تام کہلاتے ہیں۔ اور چونکہ جنسِ قریب اور فصلِ قریب دونوں سے ملکر شئے کی تمام ماہیت حاصل ہوتی ہے۔ جملہ اقسام تعریف میں حدِّتام اکمل و افضل ہے۔ کسی نامعلوم شئے کو معلوم کرنا ایسا ہے گویا ایک شخص ایسے مقام کو جانا چاہتا ہے جسکی نہ اُسکو سمت معلوم ہے۔ نہ اُسکی راہ کا پتہ جانتا ہے۔ نہ فاصلے سے آگاہ ہے! ورنہ اُس مقام کو کبھی دیکھا ہے۔ اب وہ دوسرے شخص سے جو اُس مقام سے واقف ہے پوچھتا ہے کہ کدھر کو جاؤں کس راہ چلوں اور کتنی دور چلنا ہوگا کہ مناسبِ حالت سامان کرلوں۔ منزلِ مقصود کو کیونکر پہچانوں۔ اب راہ بتانیوالا جسقدر ٹھیک پتہ دیگا اُسی قدر چلنے والے کو سہولت ہوگی۔ لیکن پتہ دینے کے بھی کئی طرز

ہیں۔ ایک تو یہ کہ بتانے والا خود ساتھ ہو لے اور منزلِ مقصود پر پہنچا آئے۔ دوسرے یہ
کہ خود تو ساتھ نہ جائے لیکن ایسا ٹھیک پتہ دے کہ سالک بے تامل چلا جائے اور منزلِ
مقصود پر پہنچ جائے مثلاً یہ کہ کسی پیمانۂ معین پر ایک نقشہ اسکو کھینچ دے جس میں
راستے کی جملہ علامتیں باغ اور درخت۔ اور پل اور چوکی اور گاؤں وغیرہ جو جو کچھ راہ
میں واقع ہوتے ہیں سب اپنے اپنے مقام پر برعایتِ فاصلہ بنے ہوں۔ یا نقشہ تو نہ دے
مگر آبادی سے باہر لیجا کر عین راہ پر اُس کو کھڑا کر دے کہ بس ناک کی سیدھ اسی راہ چلے
جاؤ ایک میل آگے چلکر ایک پکا پُل ملیگا۔ وہاں دو سڑکیں پھوٹی ہیں۔ تم داہنے ہاتھ
والی سڑک پر ہولینا۔ پھر عین سڑک پر ایک چھوٹا سا گاؤں ملیگا۔ وہاں بہت راہیں
ہیں مگر گاؤں کو بائیں ہاتھ دیتے ہوئے نکل جانا۔ پھر آگے چلکر تم کو دو منار نظر آئینگے
بس وہی تمہارا ٹھکانا ہے۔ ایسا صاف پتہ بھی اگر سالک کو ملے تو حقیقت میں آنکھ
بند کئے چلا جائے اور منزل پر جا کھڑا ہو۔ لیکن فرض کرو کہ اسکو ایسا پتہ نہ ملے اور
اتنا ہی بتایا جائے کہ جس جگہ تم جانا چاہتے ہو یہاں سے اُتر کیطرف ہے کچی سڑک
ہے جابجا اسمیں بھی راہیں پھوٹی ہیں۔ مگر تم ٹھیک اُتر کی اٹکل کئے چلے جانا پس حدِ
تام تو منزل اسکے ہے کہ کوئی شخص آشنائے منزل خود ساتھ جا کر پہنچا آئے۔ اور رسم تام
یعنی نری فصل قریب یا فصلِ قریب اور جنسِ بعید گویا راہ کا نقشہ حوالے کر دینا ہے

اور رسمِ تام یعنی خاصہ اور جنسِ قریب ایسا ہے کہ بتانیوالا نہ خود ساتھ گیا اور نہ نقشہ دیا
مگر پتہ خوب واضح اور ٹھیک بتا دیا۔ اور رسمِ ناقص یعنی نرا خاصہ یا خاصہ اور جنسِ بعید کو
ایسا خیال کرو کہ پتہ تو دیا مگر ایسا کہ سالک کو اسمیں وقت واقع ہونیکا احتمال ہے مگر بہرکیف
سالک منزل تک پہنچ جا سکتا ہے۔ جس طرح پتے کا یہ نتیجہ ہے کہ سالک اس سے مدد لیکر
منزلِ مقصود تک پہنچ جائے۔ اسی طرح معرّف سے یہ غرض ہے کہ طالب اپنے مطلوب کو اسکے
ذریعے سے معلوم کرلے۔ اگر معرّف چار اقسامِ مذکورہ میں سے نہیں ہے بلکہ صرف عرضِ عام
ہے تو وہ تحصیلِ مطلوب کو کافی نہیں ہوگا جیسے مشتبہ پتہ منزلِ مقصود تک پہنچنے کو کافی
نہیں۔ معرّف میں ایک شرطِ ضروری یہ بھی ہے کہ وہ معرَّف کے ساتھ تساوی کی نسبت
رکھتا ہو اسواسطے کہ تباین کا تو کوئی موقع ہی نہیں وہ تو ایسا ہے کہ پورب جاتے ہیں
اور پتہ پچھم کا بتایا جاتا ہے ؎ ترسم نرسی بکعبہ اے اعرابی کیں رہ کہ
تو میروی بترکستان است ۔ اور نہ عموم یا خصوص کا ہونا مناسب ہے معرّف
اگر معرَّف سے عام ہو تو مثل مشتبہ پتے کے ہے کہ جانا کہیں منظور رکھا
پتے کے اشتباہ سے کہیں اور جا نکلے۔ اور اگر خاص ہو تو گویا ناتمام پتہ ہے۔
اس تساوی کو جو شرطِ معرّف ہے، یوں بھی تعبیر کرتے ہیں کہ جامع اور مانع ہو یعنی
جامع ہو اس معنی کر کہ معرَّف کی کل افراد پر مشتمل ہو کوئی رہ نہ جائے اور

مانع ہو اس طرح کہ کوئی اَور فرد خارج از معرف اُس میں داخل نہو جائے۔ غرض کہ اسی نگاؤ سے نسبتِ کلّیات کا بیان کیا گیا تھا تیسری شرط مُعرّف میں ہے کہ جن الفاظ سے مُعرّف کو تعبیر کیا جائے وہ الفاظ اپنے معانیِ مُراد پر دلالت کرنے میں قاصر نہوں تا کہ محصّل کو مطلوب تک پہنچنے میں کسی طرح کا اشتباہ واقع نہو اور اِس تعلّق سے دلالتِ لفظی کا مذکور ابتدا میں کیا گیا۔ اب سوچو کہ انسان جو اپنے تئیں ہمہ دان جانتا ہے اور واقع میں وہ بمقابلے دوسرے جانوروں کے بہت کچھ سمجھتا اور جانتا بھی ہے پھر بھی کتنا نادان ہے۔ اشیاء کے ذاتیات میں اُس کا علم نہایت قاصر ہے مثلاً جس طرح ہم انسان کی ماہیّت جانتے ہیں ہرگز ہرگز دوسرے جانوروں کی ماہیّت نہیں جانتے۔ دَواب طیور اور دوسرے بحری وبّری جانوروں کی نسبت صرف یہی ایک امرِ ذاتی معلوم ہے کہ حیوان یا جاندار یا ذی روح ہیں یعنی اُنکی جنس جانتے ہیں مگر جس طرح آدمی کے لئے دانشمند ایک فصل معلوم ہے کسی دوسرے حیوان کی فصل معلوم نہیں۔ اور جب فصل معلوم نہیں تو نِری جنس سے ماہیّت کا تمام ہونا معلوم بلکہ فصل تو فصل بہتوں کا خاصّہ جاننا بھی متعذّر ہے اِسی وجہ سے اشیاء کی حدّ منطقی اکثر نہیں ہوسکتی پس صرف رسم ایک طریقہ مجہول تصوری کو جان لینے کا باقی رہگیا اور اُسکی شرائط کا پورا کرنا بھی دشوار ہے۔ بیشتر اعراضِ عامّہ سے تعریف ہوا

کرتی ہے۔ ورنہ یہ تعریف نہ حد کی اعداد میں ہے نہ رسم کی جیسے انسان کی کوئی تعریف
کرے کہ قد اُسکا سیدھا ہوتا ہے نہ مثل گائے اور گھوڑوں کے چار پاؤں پر اس
طرح رکھا ہوا جیسے ستونوں پر چھت۔ بدن بالوں سے مُعرّا نہ مثل بھیڑ اور بکری اور
ریچھ کے اُن سے ڈھکا ہوا دونوں پاؤں پر چلتا پھرتا ہے۔ چوڑے چوڑے ناخن
ہوتے ہیں نہ چنگل کی طرح نوکدار اور وہ اُسکی انگلیوں کے سرے اوپر کی طرف لگے
ہوتے ہیں۔ چلنے میں وہ بکری وغیرہ کی طرح ناخنوں کو زمین پر نہیں ٹیکتا۔ یہ سب صفتیں
از قبیلِ اعراضِ عامّہ ہیں ایسے اعراض جتنے کثرت سے جمع کئے جائیں اور جس قدر تعیینِ مُعرَّف
حاصل ہو اُسی قدر تعریف اکمل ہوگی مثلاً طوطے کو پوچھیں کہ کسکو کہتے ہیں تو پہلے
کہینگے کہ جانور ہے یہ تو بمنزلے جنس کے ہے آگے ذاتیات معلوم نہیں اعراضِ عامّہ یہ
چلے کہ از قسم طیور ہے وحشی ہے درختوں پر رہتا ہے چنگل رکھتا ہے۔ رنگ اُسکا
خوشنما سبز ہوتا ہے صرف چونچ لال ہوتی ہے۔ اُسکو پنجرے میں بند کرکے مانوس کر لیتے
ہیں تو بولیوں کی نقل کرنے لگتا ہے۔ کبوتر فاختہ سے قد و قامت میں کچھ چھوٹا
ہوتا ہے انمیں سے ایک ایک صفت فرداً فرداً طوطے کے سوا اور جانوروں میں
بھی پائی جائیگی مگر سب صفتیں ملکر شاید طوطے کی تعیین کو کافی ہوں۔

جس عبارت کا مدلول کوئی تصدیق ہو اُسکو قضیہ کہتے ہیں مثلاً آدمی دانشمند

یہ ایک عبارت ہے اور اس کا مفہوم ایک تصدیق ہے تو یہ عبارت قضیہ کہی جائیگی۔ وہ
نسبتیں جن کا بیان تم نے بحثِ تصورات میں پڑھا قضیے کا مادّہ و ماخذ ہیں با یں طور کہ
تساوی سے دو قضیے موجبہ کلیہ بنتے ہیں اور تباین سے دو سالبہ کلیہ اور عموم خصوص مطلق
سے اگر خاص موضوع ہو تو موجبہ کلیہ اور اگر عام موضوع ہو تو ایک موجبہ جزئیہ دوسرا سالبہ
جزئیہ اور عموم وخصوص من وجہٍ سے ایک موجبہ جزئیہ دوسرا سالبہ جزئیہ جیسا تمکو آگے چلکر
معلوم ہوگا قضیہ ہمیشہ جملہ اسمیہ کے پیرایے میں ہوتا ہے یا نہیں ہوتا تو اسکا مضمون جملہ
اسمیہ کے پیرایے میں ادا ہو سکتا ہے۔ بہر کیف قضیہ مبتدأ اور خبر سے مرکب ہوتا ہے مبتدأ
کو منطق میں موضوع اور محکوم علیہ کہتے ہیں۔ اور خبر کو محمول و محکوم بہ۔ موضوع اور محمول
میں ایک نسبت ہوتی ہے جبکی توضیح تم آغازِ کتاب میں پڑھ چکے اور جبکو منطقی نسبت
حکمیہ کہتے ہیں۔ یہ نسبت قضیے سے مفہوم ہوتی ہے مگر اسکے واسطے قضیے میں کوئی خاص لفظ
نہیں ہوتا اور ان مثالوں میں کہ آدمی جاندار دانشمند ہے یا ہوتا ہے یا ہوا کرتا ہے
یا آدمی پتھر نہیں ہے یا نہیں ہوتا الفاظ ہے اور ہوتا ہے اور ہوا کرتا ہے اور نہیں ہے
یا نہیں ہوتا وغیرہ ایقاعِ نسبت یا سلبِ نسبت یعنی حکم پر دلالت کرتے ہیں۔
اب قضیے کی تقسیم پر توجہ کرو کہ کئی اعتبار سے قضیے کو مختلف قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے
ایک تقسیم تو حکم کے اعتبار سے ہے وہ یہ کہ قضیے میں حکم ایقاعِ نسبت کا ہے

یا سلب نسبت کا۔ اگر ایقاع نسبت کا حکم ہے تو قضیۂ مُوجبہ ہے ورنہ سالبہ دوسری تقسیم نفس ہیئت قضیے کے اعتبار سے ہے کہ وہ مُفرد ہے یا مرکب یعنی اگر ایک موضوع ایک محمُول ایک نسبت ہے، تو قضیے کو حملیّہ کہتے ہیں ورنہ شرطیّہ۔

شرطیّہ میں بجائے موضوع اور محمول کے مُقدّم و تالی ہوتے ہیں جیسے یہ کہ اگر آفتاب نکل آیا ہے تو دن ہے کہ اس مثال میں دن کے ہونے کو طلوعِ آفتاب کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے۔ یا یہ کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ آفتاب غروب ہو گیا ہو اور دن بھی موجود ہو کہ اِس مثال میں غروبِ آفتاب اور وجودِ نہار دو نسبتوں کے وابستگی کی نفی کر دی گئی ہے۔ اِس طرح کا شرطیّۂ متّصلہ کہا جاتا ہے ہاں مُتّصلہ میں پھر تفریق ہے۔ دو قسم کے مُتّصلہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب ایک نسبت دوسری نسبت کے ساتھ وابستہ ہو گی تو اُس وابستگی کی آخر کچھ وجہ ہو گی مثلاً یہ کہ ایک نسبت دوسری کی علّت ہے، یا ہیں تو دونو معلول مگر دونو کی علّت واحد ہے یا علیّت و معلولیت کچھ بھی نہیں دونو میں تضایف ہے غرضکہ اِن وجوہ میں سے اگر کوئی وجہ ہے تو متّصلہ لزومیّہ ہے، جیسے اگر آفتاب نکل آیا ہے تو دن ہے، یا اگر دن ہے تو آفتاب نکل آیا ہے یا اگر دن ہے تو چاندنا ہے کہ پہلی مثال میں طلوعِ آفتاب دن ہونے کی علت ہے، اور دوسری میں بالعکس اور تیسری میں نہ دن ہونا چاندنی کی علت ہے، نہ بالعکس مگر طلوعِ آفتاب کے دونوں معلول ہیں آفتاب

نکلتا ہے تو دن بھی ہوتا ہے اور چاندنا بھی ہوتا ہے یا یہ مثال کہ اگر زید خالد کا بیٹا ہے تو ضرور خالد زید کا باپ ہی۔ باپ بیٹے میں کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں نہ دونوں کسی علتِ واحد کے معلول ہیں مگر دونوں میں ایک علاقہ ہے جسکے سبب سے زید بیٹا اور خالد باپ کہا جاتا ہی۔ اُستادی اور شاگردی اور تمام قرابتیں اور کلیت اور جزئیت یعنی کُل اور جُز ہونا اور فوقیۃ اور تحتیتا ور تمام نسبتیں جو وقت یا مکان کے اعتبار سے پیدا ہوجاتی ہیں سب قبیلِ تضایف ہیں۔ غرضکہ جب مُتصلہ کے مقدم و تالی میں کوئی علاقہ باعثِ اتصال ہوگا تو مُتصلہ لزومیہ ہے ورنہ اتفاقیہ۔ مثلاً کوئی شخص کہے کہ جب آدمی باتیں کرتے ہیں تو گدھے بھی رینگنے لگتے ہیں۔ ممکن ہی کہ کبھی اتفاق سے آدمی کو بولتا سُنکر گدھا رینگنے لگا ہو مگر آدمی کے بولنے اور گدھے کے رینگنے میں کسی طرح کا علاقہ نہیں اور نہ دونوں میں لزوم ہے پس قضایائے اتفاقیہ قابلِ اعتبار نہیں۔ اور دوسری قسم شرطیہ کی منفصلہ ہے جیسے یہ کہیں کہ اس وقت یا دن ہوگا یا رات ہوگی یا یہ عدد جُفت ہوگا یا طاق ہوگا کہ ان عبارتوں میں گو طرزِ بیان سے شرط کا ہونا مفہوم نہیں ہوتا مگر مطلب میں شرطیت ضرور ہے کیونکہ اصل غرض یہ ہے کہ اگر اس وقت دن ہے تو رات نہیں اور رات ہی تو دن نہیں یا یہ عدد جُفت ہے تو طاق نہیں اور اگر طاق ہے تو جُفت نہیں اور منفصلہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ دو نسبتوں کا انفصال اس قضیے میں پایا جاتا ہی کہ دن ہونا

رات ہونے کے ساتھ اور جفت ہونا طاق ہونے کے ساتھ مجتمع نہیں ہوسکتا۔ برخلاف
اسکے متصلہ میں یہ مطلب تھا کہ نسبتیں ایک دوسرے سے بطور لازم وملزوم وابستہ و متصل
ہیں۔ پھر انفصال تین طرح کا ہوتا ہے وہ یہ کہ اجتماع وارتفاع دونوں حالتوں میں
انفصال ہو اسکو انفصالِ حقیقی کہتے ہیں۔ مثلاً دو مثالیں مذکورۂ بالا اسی طرح کی ہیں
لیل ونہار یا جفت و طاق کا اجتماع وارتفاع دونوں ممتنع ہیں کوئی وقت ایسا نہیں کہ
اُسپر رات اور دن دونوں کا اطلاق روا ہو کہ یہ اجتماع ہی یا رات اور دن دونوں کا
اطلاق نہو سکے کہ یہ ارتفاع ہے اور نہ کوئی عدد ایسا ہو سکتا ہی کہ جفت اور طاق دونوں ہو
یا نہ جفت ہو نہ طاق ہو۔ اور انفصال کی دوسری صورت وہ ہوتی ہے کہ اجتماع ممتنع ہو
اور ارتفاع جائز۔ اس انفصال کو مانعۃ الجمع کہتے ہیں جیسے یہ شئے یا درخت ہے یا پتھر
بیشک یہ ممکن نہیں کہ شئے واحد درخت اور پتھر دونوں ہو مگر ہاں یہ ہو سکتا ہی نہ درخت
ہو نہ پتھر ہو کوئی اور چیز ہو مثلاً آدمی یا کاغذ۔ انفصال کی تیسری صورت وہ ہے
کہ اجتماع ممکن ہو مگر ارتفاع محال اسکو مانعۃ الخلو کہتے ہیں جیسے دریا میں ہونا اور نہ
ڈوبنا کہ ظاہر ہیں ان کا اجتماع متعذر معلوم ہوتا ہے مگر پھر بھی ممکن الاجتماع ہیں اس
طور پر کہ کوئی شخص کشتی پر سوار ہو تو وہ شخص دریا میں بھی ہی اور پھر بھی نہیں ڈوبتا مگر
دونوں کا ارتفاع البتہ ممکن الوقوع نہیں کہ دریا میں بھی نہ ہو اور ڈوبتا ہو کیونکہ ڈوبنا پانی کے

باہر کیونکر ہو سکتا ہے اگر خدانخواستہ کسی کو قارون کی طرح زمین نگل لے تو بھی دھنسا کہینگے نہ ڈوبنا جس طرح متصلہ میں دو نسبتوں کے اتصال کا سبب ایک علاقہ ہوتا ہے اسی طرح منفصلہ میں خواہ وہ منفصلہ حقیقیہ ہو یا منفصلہ مانعۃ الجمع یا منفصلہ مانعۃ الخلو دو نسبتوں کے انفصال کا کچھ سبب ہوتا ہے مثلاً دونوں نقیض یکدیگر ہیں جیسے جفت و طاق یا دن اور رات یا نقیض تو نہیں ہیں مگر باہم مغایرت تامہ ہے جیسے درخت اور پتھر یا مغایرت تامہ تو نہیں ہے کہ مانع اجتماع ہو مگر بادی النظر میں عقل دونوں نسبتوں کا اجتماع مستبعد جانتی ہے جیسے دریا میں ہونا اور نہ ڈوبنا الغرض جبکہ انفصال بوجہ ہوگا تو منفصلہ کو عنادیہ کہینگے ورنہ اتفاقیہ جیسے ایک حبشی ناخواندہ ہے تو یہ محض ایک اتفاقی بات ہے کچھ حبشیت اور علم میں معاندت نہیں اور اگر سنیں کہ کوئی حبشی عالم ہے تو مستبعد بھی نہیں معلوم ہوتا مگر اس خاص جاہل حبشی میں البتہ حبشیت اور علم میں انفصال واقع ہو گیا ہے سو یہ انفصال اتفاقی مستند نہیں۔ قضیے کی تیسری تقسیم اسکے اطراف کے لحاظ سے ہے کہ اگر اسکے اطراف مثبت ہیں تو محصلہ ہے ورنہ معدولہ اور معدولہ بجائے خود تین قسم کا ہوتا ہے۔ معدولۃ الموضوع۔ معدولۃ المحمول۔ معدولۃ الطرفین۔ مثلاً جتنے بے حس ہیں سب بے جان بھی ہیں کہ بے حس موضوع اور بے جان محمول دونوں میں حرف نفی جزو واقع ہے اور قضیہ معدولۃ الطرفین ہے عدول کہتے ہیں تجاوز کو گویا یہ طرز بیان اصلی روش سے

متجاوز ہو کہ سلبِ نسبت کو ایقاعِ نسبت کے پیرایہ میں ادا کیا جائے۔ اب حملیہ میں بھی تفریق ہے وہ یہ کہ اس کا موضوع اگر جزئی ہے تو قضیۂ شخصیہ اور مخصوصہ ہے جیسے زید انسان ہے اور اگر کلی ہے تو اسمیں دو قسمیں ہیں یا اسمیں اس بات کی صراحت ہے کہ کسقدر افراد پر محمول کے ساتھ متصف ہونے کا حکم لگایا گیا یا صراحت نہیں ساکت ہے۔ اگر ساکت ہے تو مہملہ ہے جیسے آدمی لکھنا بھی جانتا ہے۔ اس قضیے میں اسکی کچھ صراحت نہیں کہ کل آدمی لکھنا جانتے ہیں یا بعض تو اسکو مہملہ کہینگے۔ اور اگر افراد کی صراحت ہو تو قضیۂ محصورہ اور مسورہ کہلاتا ہے۔ محصورہ اور مسورہ دونوں لفظ مرادف یکدیگر ہیں پھر محصورہ کہو یا مسورہ دو قسم سے خالی نہیں یا تمام افراد پر حکم ہے یا بعض پر۔ تمام افراد پر ہے تو کلیہ جیسے سب انسان جاندار ہیں۔ اور بعض پر ہے تو جزئیہ جیسے بعض آدمی لکھنا بھی جانتے ہیں مہملہ بھی حکم جزئیہ کا رکھا کرتا ہے۔ افراد کی مقدار ظاہر کرنے کیلئے خاص الفاظ مقرر ہوتے ہیں جنکو سور کہتے ہیں۔ موجبہ کلیہ کیلئے کل سب سارے تمام ہر ایک اور موجبہ جزئیہ کے لئے بعض۔ سالبہ کلیہ کے لئے ایک بھی نہیں کوئی بھی نہیں۔ سالبہ جزئیہ کے لئے بعض نہیں کوئی نہیں۔ قضیہ حملیہ کی ایک قسم طبیعیہ ہے وہ یہ کہ ظاہر میں تو مہملہ معلوم ہو مگر اسمیں حکم افراد موضوع پر نہیں معلوم ہوتا جیسے حیوان جنس ہے انسان نوع ہے۔ کہ ان دونوں مثالوں میں حیوان و انسان کی افراد محکوم علیہ نہیں

ہیں بلکہ طبیعت محکوم علیہ ہے یعنی مفہوم عقلی۔ جس طرح قضیہ حملیہ مخصوصہ اور محصورہ اور مہملہ ہوتا ہے اسی طرح شرطیہ بھی متصلہ ہو یا منفصلہ مخصوصہ اور محصورہ اور مہملہ ہوتا ہے لیکن حملیہ میں تو اس تقسیم کا مدار اس بات پر تھا کہ موضوع جزئی ہے یا کلی اور کلی ہے تو حکم اُسکے جملہ افراد پر ہے یا بعض پر یا صراحت کمیت افراد سے سکوت ہے۔ سو شرطیہ میں موضوع مفرد کی جگہ مُقدم ایک جملہ ہے اس صورت میں موضوع کے جزئی یا کلی ہونے کا کوئی محمل صحیح نہیں ہو سکتا پس مدار تقسیم اوضاع و حالات ہیں یعنی اگر شرطیہ میں اس طرح کا حکم ہے کہ دو نسبتوں کا اتصال یا انفصال کسی خاص صورت اور حالت میں ہے تو شرطیہ شخصیہ اور مخصوصہ ہے مثلاً یہ کہ اگر زید آج مجھ سے ملگیا تو میں ضرور اُسکو انعام دونگا کہ اس مثال میں انعام دینا زید کے ملنے پر منحصر ہے مگر نہ عام ملنا بلکہ وہ ملنا کہ آج ہو۔ اور اگر بعض حالتوں میں دو نسبتوں کا اتصال یا انفصال ہو تو شرطیہ محصورہ جزئیہ ہوگا جیسے یوں کہیں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب ایک چیز جاندار ہو تو آدمی بھی ہو اور اگر کل حالتوں میں دو نسبتوں کا اتصال یا انفصال ہو تو شرطیہ محصورہ کلیہ ہے جیسے جب کبھی زمین چاند اور سورج کے بیچ میں آ جائیگی تو ضرور چاند گہنایا ہوا نظر آئیگا اور اگر شرطیہ میں کمیت یعنی مقدار اوضاع و حالات کا بیان نہو تو مہملہ ہے جیسے پُروا ہوا چلتی ہے تو پانی برستا ہے اسمیں یہ صراحت نہیں کہ ہمیشہ اور ہر حالت میں پُروا ہوا کے ساتھ ضرور پانی آتا ہے یا کبھی کبھی قضیے کی ایک تقسیم کیفیت حکم کے اعتبار سے ہے یعنی قضیہ تو وہی ہے کہ جسمیں موضوع کی نسبت ثبوت محمول

(اگر قضیہ موجبہ ہے) یا سلبِ محمول (اگر قضیہ سالبہ ہے) کا حکم ہو اب ثبوتِ محمول اور سلبِ محمول کی مختلف کیفیتیں ہوتی ہیں کہیں تو ضروری ہوتا ہے کہ اسکا انفکاک موضوع سے محال ہوتا ہے۔ پھر نفسِ ضرورت میں تفریق ہے کہیں وہ ضرورت ذاتِ موضوع کیوجہ سے ہوتی ہے یعنی خود ذاتِ موضوع مقتضی ہوتی ہے کہ اُس سے محمول ہونیکی صفت کسی وقت اور کسی حالت میں منفک نہو کہیں ذاتِ موضوع کیوجہ سے تو نہیں مگر موضوع کی کوئی صفت یا حالت ثبوتِ محمول یا سلبِ محمول کو ضرورت مقتضی ہوا کرتی ہے کہیں ایسا ہوتا ہے کہ ثبوتِ محمول کا اقتضا ذاتِ موضوع کو ہے تو سہی مگر نہ ہر وقت کہیں ثبوتِ محمول یا سلبِ محمول ضروری تو نہیں ہوتا مگر پھر بھی کسی وجہ سے موضوع و محمول میں ایک التزام سا پایا جاتا ہے کہ موضوع کو محمول ہونیکی صفت سے کبھی خالی نہیں پاتے۔ اور کبھی ایسا التزام تو نہیں ہوتا مگر پھر بھی موضوع کسی نہ کسی وقت محمول ہونیکی صفت سے متصف ہوتا ہے۔ اور کہیں موضوع و محمول میں ایسا علاقہ ہوتا ہے کہ موضوع کا محمول سے متصف ہونا نہ ضروری ہے نہ دائمی نہ کسی وقت موضوع کو متصف بہ محمول ہوتے دیکھا ہے مگر تاہم ممکن ہے کہ موضوع صفتِ محمول کے ساتھ متصف ہو جائے موضوع میں کوئی معنی ایسے نہیں ہیں جو اُسکو صفتِ محمول کے ساتھ متصف ہونے سے مانع ہوں اور یہ کیفیتیں الفاظِ خاص کے ذریعے سے قضیے میں ظاہر کیجاتی ہیں۔ وہ لفظ جو کیفیاتِ مذکورہ میں سے کسی کیفیت پر دلالت کرے جہت کہلاتا ہے اور جس قضیے میں جہت ہو اُسکو موجّہہ کہتے ہیں تاکہ آسانی سے ان موجہات کو سمجھ لو۔ ذیل میں ایک فہرست منضبط کی جاتی ہے +

جہت	معنی جہت	الفاظ جو جہت پر دلالت کرتے ہیں	نام قضیہ جس میں جہت واقع ہو	مثال قضیۂ مُوجّہہ
ضرورتِ ذاتی	ذاتِ موضوع اِس بات کی مقتضی ہے کہ موضوع کا ہر ہر فرد محمول ہونے کی صفت سے مُتّصِف ہے	ضرور۔ البتّہ۔ خواہ نخواہ بیشک۔ وغیرہ جو اِن کے مُرادِف ہوں	ضروریّہ مطلقہ	ضرور سب آدمی جاندار ہوتے ہیں +
ضرورتِ وصفی	موضوع میں ایک ایسا وصف ہے کہ وہ موضوع کے ہر ہر فرد کا صفتِ محمول سے مُتّصِف ہونا چاہتا ہے مگر اُسی وقت تک کہ وہ وصف اُس فرد میں پایا جائے +	ایضاً	مشروطۂ عامّہ	ضرور جب آدمی کسی چیز کو دیکھتا ہے اُسکی آنکھ کھُلی ہوئی ہوتی ہے یعنی جبھی تک آنکھ کا کھُلا ہونا ضرور ہوتا ہے جب تک کہ آدمی ناظر ہو +
ضرورتِ وقتی	موضوع ایک ایسی حالت و وضع میں ہے کہ وہ موضوع کے ہر ہر فرد کا صفتِ محمول سے مُتّصِف ہونا چاہتا ہے مگر اُسی وقتِ خاص میں کہ فردِ موضوع وہ حالت و وضع رکھتا ہو +	ایضاً	وقتیّہ مطلقہ	ضرور جب چاند اور سُورج میں زمین حائل ہوگی اور نورِ آفتاب کو چاند تک پہنچنے سے روکے گی تو ساکنانِ روے زمین کو چاند گہنایا ہوا دِکھائی دیگا یعنی چاند کا مخسُوف نظر آنا تبھی تک ہوگا جب تک کہ اُس میں اور سُورج میں زمین حائل ہے +

جہت	معنیٰ جہت	الفاظ جو جہت پر دلالت کرتے ہیں	نام قضیہ جس میں جہت واقع ہو	مثال قضیۂ موجّہہ
ضرورتِ غیر معینہ	ذاتِ موضوع اِس کی مقتضی ہے کہ اس کا ہر ہر فرد کسی نہ کسی وقت متصف بالمحمول ہو	ایضاً	منتشرۂ مطلقہ	ضرور ہر ایک جاندار کسی نہ کبھی وقت سانس لیا کرتا ہے یعنے ہر وقت نہیں ٭
دوامِ ذاتی	موضوع کی ہر ہر فرد ہمیشہ صفتِ محمول سے متصف پائی جاتی ہے	ہمیشہ ۔ سدا	دائمہ مطلقہ	ہمیشہ آدمی کے بدن میں خون دَورہ کیا کرتا ہے ٭
دوامِ وصفی	موضوع میں ایک ایسا وصف ہوتا ہے کہ جب تک افرادِ موضوع میں وہ وصف پایا جاتے ہمیشہ صفتِ محمول بھی اُن کو عارض ہو ٭	ایضاً	عُرفیۂ عامّہ	نیک بندے ہمیشہ منکسر رہتے ہیں یعنی نیکی کے ساتھ ہمیشہ انکسار پایا جاتا ہے ٭

جہت	معنی جہت	الفاظ جو جہت پر دلالت کرتے ہیں	نام قضیہ جس میں جہت واقع ہو	مثالِ قضیۂ موجّہہ
فعلیت *	افرادِ موضوع کو متصف بالمحمول ہونے کی قدرت حاصل ہے	عربی میں اسکے واسطے لفظ بالفعل یا اطلاق عام بنالیا ہے مگر اردو میں کوئی لفظ نہیں	مطلقۂ عامہ	مثلاً کوئی ہرن چر رہا ہو اور تم کسی دوست کے ساتھ گھوڑوں پر سوار ہوا کھاتے چلے جاتے ہو - اور تم دوست سے کہو آؤ اس ہرن کے پیچھے گھوڑے دوڑائیں - اور اس کو پکڑیں اور وہ جواب دے کہ یہ جانور بلا کا بھاگنے والا ہے کس کے ہاتھ آتا ہے تو اس صورت میں ہرن کو اس حالت میں کہ وہ کھڑا چر رہا ہے بلا کا بھاگنے والا کہنا اس کا مطلب یہی ہے کہ اُس کو بھاگنے کی قدرت حاصل ہے گو اس وقت کھڑا ہوا ہے یا مثلاً ایک شخص بڑا زود نویس ہے اور ہم جانتے ہیں کہ بہت جلد لکھتا ہے اتفاقاً سرِ راہ وہ شخص ملا ہے اور ہم کہیں دیکھو یہ شخص بڑا زود نویس ہے اس کے یہی معنی ہیں کہ اس کو زود نویسی کی قدرت حاصل ہے گو اس وقت لکھ نہیں رہا ۔

* فعلیت کی جہت کو امکان کے ساتھ مقابلہ کرنے سے خوب سمجھ سکو گے - امکان نام ہے صرف استعداد و قابلیت کا مثلاً کہیں کہ جزیرۂ انڈمن کا وحشی آدمی بھی لکھ پڑھ کر عالم ہو سکتا ہے یعنی مبدءِ فیاض نے اُس کو بھی اتنی استعداد و قابلیت عطا فرمائی ہے کہ تعلیم و تربیت کو قبول کر لے اور فعلیت استعداد و قابلیت سے بالاتر درجے پر ہے فعلیت محض استعداد نہیں بلکہ حصولِ قدرت ہے ۱۲ -

جہت	معنی جہت	الفاظ جو جہت پر دلالت کرتے ہیں	نام قضیہ جس میں جہت واقع ہو	مثالِ قضیہ موجبہ
* امکان	افرادِ موضوع گو بالفعل متصف بالمحمول نہیں ہیں مگر اُن کو متصف بالمحمول ہونے کی استعداد و قابلیت ہے	ممکن ہے۔ ہو سکتا ہے	ممکنہ عامہ	ممکن ہے کہ بہت سردی میں شراب جم جائے ہو سکتا ہے کہ آدمی کسی کل کے ذریعے سے قوتِ پرواز حاصل کرے گو بالفعل نہ شراب جم سکتی ہے اور نہ آدمی اُڑ سکتا ہے۔

* ذرا امکان کو اچھی طرح سے سمجھ لو کہ ہم ایک محض جاہل آدمی کو بھی کہہ سکتے ہیں کہ امکاناً یہ شخص عالم ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ اس کو قابلیت ہے آخر آدمی ہے پڑھنے لکھنے محنت کرے تو کیا بعید ہے کہ عالم ہو جائے۔ گو بالفعل یہ علم سے بے بہرۂ محض ہے مگر حیوان لایعقل کو امکاناً بھی عالم نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اُس میں تعلیم پانے کا مادہ اور قابلیت ہی نہیں منطقی امکانِ عام کو اس عبارت سے تعبیر کیا کرتے ہیں کہ سلب ضرورت جانبِ مخالف امکانِ عام ہے یعنی ایک شخص کو کہنا کہ اُس کا عالم ہو جانا ممکن ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ اُس کا عالم نہ ہونا ضرور نہیں اور عالم ہو جانے کی نسبت صرف قابلیت ہے۔

یہ آٹھ موجہات جو مذکور ہوئے موجہاتِ بسیطہ ہیں۔ اسواسطے کہ ان میں گو حکم کے ساتھ ایک کیفیت ضرورت یا دوام یا فعلیت یا امکان کی لگی ہے مگر با ایں ہمہ ایک کیفیت اور ایک حکم ہے۔ موجہاتِ بسیطہ کے علاوہ چند موجہات مرکبہ ہیں جن میں دوہری کیفیت لگی ہوتی ہے اور دوہرا حکم ہوتا ہے۔ ایک ایجابی اور ایک سلبی۔ جہتوں یعنی کیفیتوں کے معنی تم نے اوپر پڑھے ہیں ان میں غور کرو تو اکثر میں ایک پہلو ایسا لگا ہے جس سے حکمِ مخالف کی بو پائی جاتی ہے۔ مثلاً مشروطہ عامہ کی ضرورتِ وصفی کو دیکھو کہ موضوع میں ایک ایسا وصف ہے کہ وہ موضوع کی ہر ہر فرد کا صفتِ محمول سے متصف ہونا چاہتا ہے یہاں تک تو ایک کیفیت ہے۔ اب رہی یہ قید کہ مگر اسی وقت تک کہ وہ وصف اس فرد میں پایا جائے۔ اس سے بوئے مخالفتِ حکم نکلی۔ اور جب عبارت میں اس مخالفت کو ظاہر کر دیا تو ادھر کیفیت میں ترکیب ہو گئی۔ ادھر حکم اور قضیہ موجہہ مرکبہ بن گیا۔ اب غور کرو کہ کس کس کیفیت میں حکمِ مخالف کی گنجائش ہے

اس کی تفصیل ذیل میں ہے

نام کیفیتِ مفردہ	نام قضیۂ موجہۂ بسیطہ	نام کیفیتِ حکمِ مخالف	نام قضیۂ موجہۂ مرکبہ
ضرورتِ وصفی	مشروطۂ عامہ	لادوامِ ذاتی	مشروطۂ خاصہ
ضرورتِ وقتی	وقتیۂ مطلقہ	ایضاً	وقتیہ
ضرورتِ غیرِ معینہ	منتشرۂ مطلقہ	ایضاً	منتشرہ
دوامِ وصفی	عرفیۂ عامہ	لادوامِ ذاتی	عرفیۂ خاصہ
فعلیت	مطلقۂ عامہ	لادوامِ ذاتی	وجودیۂ لادائمہ
		لاضرورتِ ذاتی	وجودیۂ لاضروریہ
امکان	ممکنۂ عامہ	* امکانِ خاص	ممکنۂ خاصہ

لادوامِ ذاتی کے واسطے قضیۂ موجہۂ بسیطہ کے آخر میں یہ لفظ بڑھائے ہونگے
مگر ہمیشہ نہیں۔ اور لاضرورتِ ذاتی اور امکانِ خاص کیلئے مگر ضرور نہیں
مگر ہمیشہ نہیں اور مگر ضرور نہیں کہنے کو مختصر ہیں لیکن انکا مفہوم بجائے خود
ایک قضیہ ہے جو اُسی قضیے سے بن جاسکتا ہے جسکے آخر میں یہ لفظ بڑھا وینگے

* جانبِ مخالف سے ضرورت کا مسلوب ہونا امکانِ عام تھا اور دونوں جانب سے ضرورت کا مسلوب ہونا امکانِ خاص کہلاتا ہے۔

اِس طور پر کہ قضیہ تو وہی رہیگا مگر اُسکا ایجاب و سلب اُلٹ دیا جائیگا یعنی اگر اصلِ قضیہ موجبہ ہے تو یہ سالبہ ہوگا اور وہ سالبہ ہے تو یہ موجبہ اور کچھ رد و بدل نہیں کرنا پڑیگا حتے کہ اصل قضیے کی کلیت و جزئیت بھی بعینہ باقی رہیگی مثلاً یہ ایک مثال ہر کہ جتنے آدمی ہیں چلنے میں ضرور پاؤں ہلاتے ہیں مگر ہمیشہ نہیں ظاہر ہے کہ جتنے آدمی ہیں چلنے میں ضرور پاؤں ہلاتے ہیں قضیہ مشروطہ عامہ ہے اور مگر ہمیشہ نہیں اُسمیں لادوام ذاتی کی قید لگی ہے تو مجموع قضیہ مع اس قید کے مشروطہ خاصہ ہے اور اس مگر ہمیشہ نہیں کے یہ معنی ہیں کہ کوئی وقت ایسا بھی ہوتا ہے کہ آدمی پاؤں نہیں ہلاتا (جب وقت کہ وہ بیٹھا یا کھڑا اور چل نہ رہا ہو مثلاً سوار ہو) یہ قضیہ مطلقہ عامہ سالبہ ہے غرضکہ مگر ہمیشہ نہیں کا مطلب مطلقہ عامہ ہوتا ہے اسی طرح مگر ضرور نہیں کا مطلب ممکنہ عامہ ہوتا ہے مثلاً یوں کہیں کہ سب آدمی کسی نہ کسی وقت سانس لیتے ہیں مگر ضرور نہیں ظاہر ہے کہ سب آدمی کسی نہ کسی وقت سانس لیتے ہیں مطلقہ عامہ ہے اسواسطے کہ اسمیں ضرورت یا دوام یا امکان کی کچھ صراحت نہیں اور جب قضیے میں کوئی جہت مذکور نہو تو اسمیں جہت فعلیت سمجھنی چاہیئے غرض کہ قضیہ مذکورہ مطلقہ عامہ ہے۔ اور مگر ضرور نہیں سے یہ مطلب ہے کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ آدمی کسی وقت سانس نہ لے۔ یہ قضیہ ممکنہ عامہ سالبہ ہے اِس قیاس پر تم جملہ موجہاتِ مرکبہ کی مثالیں بسائط کی مثالوں سے بنا سکتے ہو مت سمجھو کہ جہاتِ بسیطہ آٹھ ہیں

اور مرکبہ سات میں منحصر ہیں جنکا اوپر مذکور ہوا نہیں بلکہ جہات بہت ہیں مثلاً ایک
ضرورت وقتیہ ہے کہ اسمیں تفریق ہوسکتی ہو کہ وہ ضرورت گو وقتِ خاص کے لئے ہو مگر ذاتِ
موضوع کیلئے ہے یا وصفِ موضوع کیلئے! ور یہی حال ضرورتِ منتشرہ کا ہے پھر جہاتِ مرکبہ میں
ہر ایک بسیطہ کو احتمالاتِ جانبِ مخالف سے مقید کرو مثلاً مطلقۂ عامہ کو لادوامِ وصفی سے تو
بہت اقسام قضایا ے موجہہ کے نکل آئینگے مگر جسقدر موجہات مذکور ہوے کاربراری کے
لئے کافی ہیں اور انہیں کے احکام ور خصائص جان لینے سے اگر کسی نئے قسم کا موجہہ
پیش بھی آجائیگا تو اپنی عقل سے اُسکے خصائص جان لوگے۔ اگر تم کو شروع بحثِ تصدیقات
سے یاد ہو تو اب بھی بہتیری قسموں کے قضایا بیان ہو چکے معدولہ کو الگ رکھو کہ وہ
صرف ایک لفظی بحث ہے ور طبیعیہ کو بھی برطرف کرو کہ وہ کچھ چنداں مفید نہیں تاہم قضیے
کی دو بڑی شقیں تو حملیہ ور شرطیہ ہیں پھر حملیہ میں مخصوصہ کلیہ۔ جزئیہ۔ مہملہ چار قسمیں
اور ہر ایک میں موجبہ سالبہ تو آٹھ ہوئیں اور ہر ایک میں پندرہ موجہات تو پندرہ اٹھے
۱۲۰ صرف حملیے ہوے۔ شرطیہ میں کچھ اس سے بھی زیادہ تفصیل ہے۔
متصلہ منفصلہ دو ہیں اور منفصلہ میں خود تین قسمیں حقیقیہ مانعۃ الجمع مانعۃ الخلو۔
پھر اُدھر متصلہ لزومیہ اور اتفاقیہ اور اِدھر منفصلہ کی ہر ایک قسم عنادیہ اور اتفاقیہ او
متصلہ بقسمیہا[1] موجبہ سالبہ اور منفصلہ باقسامہا علیٰ ہذا القیاس یہ سب ملاکر سولہ[16]

[1] یعنے اپنی دونوں قسموں سمیت ۱۲

اور پھر ان میں مخصوصہ کلیہ جزئیہ مہملہ کل چونسٹھ اور ہر ایک میں موجبہ گو ان میں
بعض قسمیں ناممکن یا غیر مفید ہونے کی وجہ سے قابلِ حذف و اسقاط ہوں مگر
پھر بھی اِن سب کی گنتی تو بہت ہی ہوتی جاتی ہے کہ تمکو سنکر شاید وحشت پیدا ہو
جس طرح مبحثِ تصورات میں کلیاتِ خمس کا بیان ہوا تھا اسی طرح مبحثِ تصدیقات
میں اقسام قضایا کا بیان ہے۔ جو تصورات کسی مجہولِ تصوری کے معرف ہوں وہ
کلیات خمس کے پیرایے میں ہوتے ہیں اسیطرح معلوماتِ تصدیقی جو کسی مجہولِ تصدیقی کے
جاننے اور معلوم کرنیکا ذریعہ ہوں۔ اِن اقسامِ قضایائے مذکورہ بالا میں سے کسی ایک کے
پیرایے میں ہونگے۔ تصورات اور تصدیقات علمِ منطق کی دو شاخیں ہیں پہلی شاخ
کا موضوع کلیات خمس تھیں! ور دوسری شاخ کا قضایا یا قسامہا پس ابھی تو تم نے صرف یہ
جانا کہ تصدیقات کا موضوع قضایا ہیں اب تمکو اِن قضایا کے خصائص اُنکی نسبتیں جو آپسمیں
رکھتے ہیں بتاتے ہیں اور یہ بیان جو ہم کرنے کو ہیں ایسا ہے جیسا کہ مبحثِ تصورات
میں کلیات کی نسبتوں تساوی وغیرہ کا تھا +

تناقض

دو چیزیں دو باتیں جو ایک دوسرے کی ضد ہوں ایک دوسرے کی نقیض کہلاتی ہیں
ضد کو سلب اور رفع سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور یوں کہا کرتے ہیں کہ ایک شئے کا سلب

یا ایک شئے کا رفع بھی اُس شئے کا نقیض ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس و قضیے بھی نقیضِ یکدیگر ہوتے ہیں جب اُنمیں اس طرح کی ضدیت ہو کہ اگر ایک کو سچا مانیں تو دوسرے کو جھوٹا ماننا پڑے۔ اور اگر اسکو جھوٹا فرض کریں تو دوسرے کو سچا فرض کرنا ضرور ہو یعنی دو قضیے جو نقیضِ یکدیگر ہوتے ہیں نہ دونوں ایک ساتھ سچ ہو سکتے ہیں نہ ایک ساتھ جھوٹے۔ دونوں میں انفصالِ حقیقی ہوتا ہے۔ اب تناقض کے لئے چند شرطیں ہیں جب تک یہ شرطیں نہوں تناقض نہیں ہوتا۔ عموماً جملہ قضایا کے واسطے پہلی شرط تو یہ ہے کہ دو قضیے جو نقیضِ یکدیگر ہیں باخودہا ایجاب و سلب میں مختلف ہوں یعنی ایک موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ۔ کبھی دو موجبوں یا دو سالبوں میں بھی تناقض پایا جاتا ہے جیسے یہ ناؤ چل رہی ہے اور یہ ناؤ کھڑی ہے دو قضیے ہیں اور دونو میں ایجاب و سلب کا اختلاف بھی نہیں بلکہ دونوں موجبہ ہیں اور پھر بھی تناقض ہیں تو ایسا تناقض کبھی ہوتا ہے عام بات نہیں اور منطقی قواعدِ کلیہ سے بحث کرتا ہے اس وجہ سے اختلافِ ایجاب و سلب کو شرطِ تناقض قرار دیا گیا ہے کہ اگر اختلافِ ایجاب و سلب مع دیگر شرائط جو آئندہ بیان ہونگے پایا جائیگا تو ہمیشہ تناقض بھی پایا جائیگا اور برخلاف اسکے اگر تناقض کی تمام شرطیں ہوں اور اختلافِ ایجاب و سلب نہو تو تناقض کسی خاص صورت میں تو ممکن ہے کہ پایا جائے مگر کچھ کلیہ نہیں۔ پھر صرف اختلافِ ایجاب و سلب

تناقض کیلئے کافی نہیں ورچند شرطیں بھی ہیں لیکن قضایا کئی قسم کے ہیں ہر ایک قسم کے
واسطے چند شرطیں خاص ہیں عام شرط جو جملہ قضایا میں یکساں ضرور ہے صرف اختلافِ
ایجاب و سلب ہے۔ اقسامِ قضایا پر اجمالاً نظر کرو تو مخصوصہ محصورہ موجّہہ تین قسمیں ہیں
دو مخصوصہ قضیوں میں تناقض کے لئے اختلافِ ایجاب و سلب کے علاوہ ایک شرط یہ ہے
کہ دونوں قضیوں کا موضوع و محمول بجمیع الحیثیات متّحد ہو یعنی ایک قضیہ میں جو موضوع
ہے بعینہ اور بجمیع القیود دوسرے قضیے میں بھی وہی موضوع ہو اور ایک قضیے میں جو محمول ہے
بعینہ اور بجمیع القیود دوسرے قضیے میں بھی وہی محمول ہو اگر کہیں موضوع یا محمول دونوں
میں مختلف ہوئے یا موضوع و محمول تو مختلف نہ ہوے کوئی قید مختلف ہوگئی تو تناقض
کی شرط نہ پائی جائیگی مثلاً زید جاگتا ہے اور خالد نہیں جاگتا دو قضیے ہیں ایک کا موضوع
زید ہے اور دوسرے کا خالد پس باوجودیکہ سلب اور ایجاب کا اختلاف ہے
مگر ازبسکہ دونوں قضیے متّحد الموضوع نہیں اسیواسطے متناقض نہیں یا مثلاً
زید جاگتا ہے اور زید نہیں کھاتا کہ یہاں دونوں قضیے متّحد المحمول نہونے کی
وجہ سے متناقض نہیں ہیں۔ یہ تو نفسِ موضوع اور نفسِ محمول کے اختلاف کا اثر تھا
اب قیود و اعتبارات پر نظر کرو کہ اگر نفسِ موضوع اور نفسِ محمول برقرار بھی ہوں تاہم صرف
قیود اور اعتبارات کے اختلاف سے شرطِ تناقض فوت ہوجائیگی۔ مثلاً زید ایک شخص

خاص ہے اُسپر باپ ہونے اور بیٹے ہونے کے دو حکم مخالف ہو سکتے ہیں مگر دو نسبتوں سے کہ مثلاً وہ خالد کا باپ ہو اور ولید کا بیٹا اِسی طرح ایک شخص پر دو مختلف وقتوں میں دو مختلف حکم ہو سکتے ہیں مثلاً زید کو کہیں کہ دن کو جاگتا اور رات کو سوتا ہے۔

قیود و اعتبارات جنکا اتحاد دو متناقض قضیوں میں مشروط ہے۔ کُل اور جزء اور شرط اور زمان اور مکان اور اضافت اور قوت و فعل چھہ قیود ہیں۔ انمیں سے ۳ و ۴ و ۵ کی مثالیں تو اوپر مذکور ہوئیں کُل اور جزء کے اتحاد سے یہ مراد ہے کہ اگر موضوع پر اُسکے اجزاء کے اعتبار سے حکم ہو تو جزءِ محکوم علیہ دونوں میں متحد ہونا چاہیئے مثلاً حبشی کالے ہوتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اِس قضیے میں حبشی پر کالے ہونے کا حکم اس اعتبار سے ہے کہ اُسکی جلد اور اُسکے بال کالے ہوتے ہیں ورنہ ناخن دانت آنکھیں یہ اعضا تو حبشی کے بھی سفید ہوتے ہیں جنکے اعتبار سے اُس پر سیاہ ہونے کا اطلاق صحیح نہیں لیکن سیاہ رنگ ہونیکا اطلاق ایک عضو یعنی جلد کے اعتبار سے ہے اور سیاہ نہونیکا اطلاق دوسرے عضو یعنی ناخن وغیرہ کے اعتبار سے ہے اور دونوں حکم گو متناقض ہیں مگر اجزائے موضوع متحد نہیں اسوجہ سے دو قضیے متناقض نہیں +

وحدتِ شرط سے یہ مراد ہے کہ شرط حکم دونوں قضیوں میں متحد ہو ورنہ باختلافِ شرط تناقض نہوگا مثلاً نماز بے وضو جائز ہے بشرطیکہ مُصلّی معذور ہو اور نماز بے وضو جائز نہیں بشرطیکہ

متصلی معدور نہو۔ وحدتِ قوت وفعل یہ ہے کہ اگر ایک قضیے میں موضوع پر حکم بالفعل ہو تو
دوسرے میں بھی بالفعل ہو ورنہ اختلافِ قوت وفعلیت میں وہ متناقض حکم جمع ہوسکتے ہیں
زید ایک شخص ناخواندہ ہے اور بالفعل عالم نہیں مگر بالقوت عالم ہے اسواسطے کہ اسمیں عالم
ہوجانے کی قابلیت ہے جتنی وحدتیں تناقض میں مشروط ہیں اُنکو کسی شخص نے اِس قطعہ
فارسی میں جمع کردیا ہے **قطعہ** در تناقض ہشت وحدت شرط داں + وحدتِ موضوع و
محمول و مکاں + وحدتِ شرط و اضافت جزو وکل + قوت و فعل است در آخر زماں +
اِس شاعر نے قیود واعتبارات کو بھی علیحدہ شمار کرلیا ہے۔ اور ہم نے قیود واعتبارات کو
تابعِ موضوع ومحمول گردانا ہے اِس طرح کہ شرط اور اضافت اور جزو کل یہ تین تابعِ موضوع
ہیں باقی تابعِ محمول اور اصل بات تو یہ ہے کہ دونو قضیوں میں نسبتِ حکمیہ کی وحدت اور حکم
کا اختلاف چاہیے ! یہانتک کہ یہ تمام وحدتیں نہونگی نسبت حکمیہ کی وحدت باقی نرہیگی +
مخصوصہ کے تناقض کی شرطیں تو تمکو اُوپر کے بیان سے معلوم ہوئیں اب آگے چلو تو محصورہ ہے
محصورہ کے تناقض میں وہ تمام شرطیں بھی ہیں جو مخصوصہ میں تھیں اور اُنکے علاوہ اختلاف
کمیت بھی شرط ہے یعنی دو محصورہ متناقض قضیوں میں ایک کلیہ ہو تو دوسرا جزئیہ اگر دونو
کلیہ ہونگے یا دونوں جزئیہ ہونگے تو تناقض نہوگا کیونکہ بعض دفعہ مختلف الحکم کلیہ قضیے
کاذب ہوتے ہیں مثلاً سب جاندار آدمی ہیں جھوٹا ہے اسی طرح کوئی جاندار آدمی نہیں بھی

جھوٹ اِن دو قضیوں میں تناقض کے سب شرائط موجود ہیں صرف اختلافِ کمیت نہ ہونے کی وجہ سے تناقض فوت ہو گیا۔ اگر ان میں تناقض ہوتا تو دونو جھوٹ نہ ہو سکتے۔ اسی طرح بعض دفعہ دو جزیئے مختلف الحکم ہوتے ہیں اور دونوں سچے ہوتے ہیں جیسے بعض جاندار آدمی ہیں اور بعض جاندار آدمی نہیں ہیں کہ ان دونوں میں جملہ شرائطِ تناقض پائی جاتی ہیں مگر اختلافِ کمیتِ افراد نہیں ہے، اس سبب سے تناقض نہیں اور تناقض ہوتا تو دونو ایک ساتھ سچے نہ ہوتے اور جہاں محمول موضوع کی نسبت عام ہوگا وہاں یہی صورت پیش آئیگی کہ دونو کلیتے جھوٹے اور دونوں جزئیے سچے۔ اب اور آگے بڑھو تو قضایائے موجّہ ہیں انکے تناقض میں وہ تمام شرائط بھی ہیں جو مخصوصہ اور محصورہ میں مذکور ہوئیں یعنی نسبت حکمیہ کی وحدت حکم اور کمیتِ افراد کا اختلاف اور اُسکے علاوہ اختلافِ جہت بھی ضرور ہے یعنی ایک قضیہ موجّہ میں جو جہت ہو دوسرے قضیہ تناقض میں جہت اُسکے خلاف ہو جہتیں تو تم بیانِ موجّہات میں پڑھ چکے ہو ضرورتِ ذاتی۔ ضرورتِ وصفی۔ ضرورت وقتی۔ دوامِ ذاتی دوامِ وصفی فعلیت۔ امکان اتنی جہتیں ہیں۔ ضرورت کا نقیض ہے امکان اور دوام کا فعلیت جس طرح کی ضرورت اور جس طرح کا دوام ایک قضیے میں ہو اسی طرح کا امکان اور اسی طرح کی فعلیت قضیہ تناقض میں ہو یعنی اگر قضیے میں مثلاً ضرورتِ وصفی ہے تو اُسکی نقیض میں امکانِ وصفی ضرور ہوگا۔ اور اگر قضیے میں ضرورت وقتی ہے تو اُسکے نقیض میں امکانِ وقتی ہوگا۔

تو جس طرح ضرورت اور دوام میں تفصیل ذات اور وقت کی تھی اب فعلیت اور امکان میں بھی یہ تفصیل پیش آئیگی غرض یہ ہے کہ تم نے بیانِ موجہات میں امکان و فعلیت کو بلا تفصیل دیکھا تھا اب امکانِ ذاتی امکانِ وصفی امکانِ وقتی امکانِ غیر معین چار طرح کے تو امکان ہوئے۔ اور فعلیتِ ذاتی فعلیتِ وصفی دو طرح کی فعلیت ہوئی۔ اور جن قضایا میں امکان یا فعلیت کی جہت بخصوصیتِ ذات یا وصف وغیرہ ہوگی اُن کے نام بھی کچھ رکھنے چاہئیں سو امکانِ ذاتی کے واسطے ممکنۂ عامہ اور دوامِ ذاتی کے لئے مطلقۂ عامہ جیسا کہ تم پڑھ چکے ہو اور امکانِ وصفی کیلئے حینیۂ ممکنہ اور دوامِ وصفی کیلئے حینیۂ مطلقہ۔ اب امکانِ وقتی اور امکانِ غیر معین دو جہتیں اور باقی رہیں سو یہ بھی ممکنۂ عامہ اور حینیۂ ممکنہ میں داخل ہیں کیونکہ امکانِ وقتی اور امکانِ غیر معین بھی امکان کی قسمیں ہیں۔ اور ذاتی ہونگی یا وصفی اگر ذاتی ہیں تو ممکنۂ عامہ میں گنتیں اور وصفی ہیں تو حینیۂ ممکنہ میں مگر امتیاز کے لئے اگر اُس قضیے کو جس میں امکانِ ذاتی وقتی کی جہت ہے، ممکنۂ وقتیہ اور جس میں امکان ذاتی غیر معین کی جہت ہے ممکنۂ منتشرہ اور جسمیں امکانِ وصفی وقتی ہے حینیۂ ممکنہ وقتیہ اور جسمیں امکانِ وصفی غیر معین ہے حینیۂ ممکنۂ منتشرہ کہیں تو ہو سکتا ہے یہ تو موجہاتِ بسیطہ تھے جنکی نقیضوں کا بیان ہوا ابھی موجہات کی دوسری قسم موجہاتِ مرکبہ باقی ہیں سو موجہۂ مرکبہ میں دو موجہۂ بسیطہ ہوتے ہیں اور دونوں کے مجموع کا نام

موجبہ مرکبہ ہے اب انکا نقیض اس مجموع کے رفع یعنی سلب سے حاصل ہوگا اور مجموع کا سلب
دو طریق سے ہوتا ہے ایک یہ کہ دونوں جزء مسلوب ہوں یا یہ کہ دونوں جزؤں میں کوئی
ایک جزء مسلوب ہو۔ ذرا باریک سی بات ہے، اسکو مثال میں سمجھو کہ مثلاً زید کے گھوڑا
اور بگھی دونوں ہیں۔ یہ ایک بات ہے۔ اب کوئی کہے کہ یہ بات غلط ہے یعنی زید کا گھوڑے
اور بگھی دونوں کا مالک ہونا جھوٹ ہے تو اسکے دو محمل ہونگے یا یہ کہ زید کے پاس گھوڑا
اور بگھی کچھ بھی نہو یا یہ کہ گھوڑا ہو تو بگھی نہ ہو اور بگھی ہو تو گھوڑا نہ ہو۔ اِن دونو صورتوں میں
دوسری صورت یعنی کسی ایک جزء کا نہونا پہلی صورت یعنی دونو جزؤں کے نہونے سے
عام تر ہے اور چونکہ قواعدِ منطق عام اور کلّی ہوتے ہیں تو نقیض مرکبہ میں یہی شق معتبر رکھی
گئی کہ اُسکا کوئی ایک جزء نہو یعنی دو بسیطے موجبہ جن سے مرکبہ مرکب ہے، دونوں کا نقیض لیا
جائے اور دونوں کے نقیضوں سے مانعۃ الخلو بنا لیا جائے اِس طرح کہ مثلاً جتنے آدمی ہیں
چلنے میں پاؤں ہلاتے ہیں موجبہ مشروطہ عامّہ ہے مگر ہمیشہ نہیں یعنی کوئی وقت ایسا بھی
ہوتا ہے کہ آدمی پاؤں نہیں ہلاتا۔ یہ سالبہ مطلقہ عامّہ ہے اور تمام مرکبہ مشروطہ خاصہ ہے
اب اسکا نقیض لو تو جزءِ اول موجبہ مشروطہ عامّہ کلّیہ کا نقیض ہوا۔ سالبہ حینیہ ممکنہ جزئیہ یعنی
ممکن ہے، کہ بعض آدمی چلنے میں پاؤں نہ ہلائیں اور جزءِ دوم سالبہ مطلقہ عامّہ کا نقیض ہوا۔
موجبہ دائمہ یعنی ہمیشہ آدمی پاؤں ہلایا کرتے ہیں اب دونوں سے مانعۃ الخلو بناؤ اِس طرح کہ

یا تو ممکن ہے کہ بعض آدمی چلنے میں پاؤں ہلائیں یا ہمیشہ آدمی پاؤں ہلایا کرتے ہیں
اسی قیاس پر جملہ مرکبات کی مثالیں بنا سکتے ہو لیکن اگر قضیہ مرکبہ جزئیہ ہوگا تو قاعدہ
مذکورہ بالا اسکے نقیض میں نہ چلیگا کیونکہ ممکن ہے کہ بعض افرادِ موضوع صفتِ محمول کیسا تھ
ہمیشہ متصف ہوں اور بعض افراد کبھی کبھی صفتِ محمولیہ سے متصف نہ ہوتے ہوں مثلاً
بعض جسم جاندار ہیں تو اس صورت میں یہ قضیہ مطلقہ عامہ ہے اور جسم کے بعض افراد
مثلاً آدمی گھوڑا وغیرہ ہمیشہ جاندار ہوتے ہیں اور بعض مثلاً پہاڑ وغیرہ کبھی کبھی جاندار نہیں
ہوتے۔ اب اس قضیے کو لا دوام ذاتی کی قید بڑھا کر وجودیہ لا دائمہ بناؤ اور قاعدہ
مذکورہ بالا کے بموجب نقیض لو اور یوں کہو کہ یا تو کوئی جسم جاندار نہیں ہوتا یا سب جسم جاندار
ہیں تو یہ تردید صحیح نہیں دونوں کلیے غلط ہیں پس موجبہ مرکبہ جزئیہ میں تردید تو کرنی
ہوگی مگر ہر ہر فرد کیواسطے اِس طرح کہ ہر ایک جسم یا جاندار ہے یا ہر ایک جسم جاندار نہیں
یہ دونوں البتہ نقیض یکدیگر ہیں اور تردید واجب لب نقیض کی بحث کو ختم کرتے ہیں۔
جس طرح بحثِ تصورات میں دو کلیوں کی نسبتِ تباین کا بیان تھا اسی طرح مبحثِ تصدیقات
میں دو قضیوں کے تناقض کا بیان ہوا اب دو کلیوں کی نسبتِ تساوی کے مقابلے میں
یہاں عکس کی بحث ہے۔ جب قضیے کے اجزا کی ترتیب بدل دیں یعنی پہلے جزو کو دوسرے
کی جگہ اور دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھیں اور حکم بدستور رہے یعنی ایجاب تھا تو ایجاب اور

سلب تھا تو سلب یہ نیا قضیہ اصل قضیے کا عکس کہلاتا ہے اور یہ عکس اصل قضیے کو
لازم ہوتا ہے یعنی جب اصل قضیہ سچا ہوگا یا سچا مانا جائیگا تو اسکا عکس بھی سچا ہوگا یا
سچا ماننا پڑیگا۔ قضایا کی تین بڑی قسمیں ہیں۔ حملیے۔ شرطیے۔ موجہات۔ سو عکس کے بارے
میں حملیوں اور شرطیوں کا ایک حکم ہے مگر منفصلات کا عکس نہیں آتا اور نہ منفصلات کے
عکس سے کچھ فائدہ ہے۔ حملیوں اور شرطیوں میں عکس کا یہ قاعدہ ہے کہ اجزا قضیے کی ترتیب بدل
دو اور حکم بدستور رکھو مگر اصل قضیہ موجبہ ہو خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ عکس دونو صورتوں میں جزئیہ
ہی آئیگا کیونکہ حملیہ میں محمول یا شرطیہ میں تالی موضوع یا مقدم سے عام ہونیکی صورت میں
عکس میں حکم کی کلیت باقی نہ رہیگی مثلاً کل آدمی جاندار ہیں اس صورت میں جاندار آدمی
کی نسبت عام ہے تو اب اُلٹ کریں کہنا کہ کل جاندار آدمی ہیں صریح غلط ہے اصل قضیہ تو
سچا ہے اور یہ عکس جھوٹا ہوا جاتا ہے حالانکہ عکس کو ضرور ہے کہ اصل قضیہ سچا ہو تو یہ بھی سچا ہو
غرضکہ کلیے کا عکس کلیہ نہیں ہوسکتا البتہ جزئیہ ہوگا ممکن ہے کہ خاص مثالوں میں سچے کلیہ
موجبہ کا عکس سچا کلیہ موجبہ نکلے مگر مثال مذکور سے ثابت ہے کہ ہر جگہ نہیں اور قاعدہ
عام اور کلیہ چاہیئے موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہونا ایسی بات ہے کہ ہر جگہ ٹھیک نکلیگی اور
اگر اصل قضیہ حملیہ یا شرطیہ سالبہ ہے تو کلیے کا عکس کلیہ اور جزئیے کا عکس ندارد کلیے
کا عکس کلیہ ہونیکا یہ سبب ہے کہ اصل قضیہ سالبہ کلیہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ موضوع اور محمول

میں ایسی ضد ہے کہ موضوع کا کوئی فرد صفتِ محمول سے متصف نہیں پس اسکا نتیجہ لازم ہے کہ محمول کا کوئی فرد بھی صفتِ موضوع سے متصف نہو ورنہ ممکن ہوگا کہ موضوع و محمول کسی فرد میں جمع ہوجائیں اور یہ اصل قضیے کے خلاف ہے۔ مثال میں سوچ لو کہ مثلاً کوئی آدمی پتھر نہیں اسکے یہی معنی ہیں کہ کوئی پتھر آدمی نہیں۔ اور سالبہ جزئیہ کا عکس آنا اسوجہ سے کہ اگر محمول یا تالی موضوع یا مقدم سے عام تر ہوا تو عکس میں یہ صورت پیدا ہوگی کہ عام نہوا اور خاص پایا جائے۔ مثلاً یوں کہیں کہ بعض جاندار آدمی نہیں ہوتے اور اسکا عکس ہے کہ بعض آدمی جاندار نہیں ہوتے تو یہ محض غلط ہے اب صرف موجہات کا عکس رہا سو عکس کے لئے موجہات کی بھی دو قسمیں کرنی چاہئیں موجبات اور سوالب موجہات موجبہ کلیہ ہوں یا جزئیہ عکس جزئیہ ہی آئیگا۔ اور اسکی دلیل بسائطِ موجبہ میں بیان ہوچکی ہے یہانتک تو نفسِ قضیہ بسیطہ ہوا۔ ابھی جہتِ عکس کرنیکو باقی ہے۔ سو ضرورتِ ذاتی۔ ضرورتِ وصفی۔ دوامِ ذاتی۔ دوامِ وصفی۔ اِن چاروں جہتوں کا عکس فعلیتِ وصفی ہے یعنی ضروریہ مطلقہ۔ مشروطۂ عامہ۔ دائمۂ مطلقہ۔ عرفیۂ عامہ چاروں کا عکس حینیہ مطلقہ۔ کیونکہ چاروں جہتوں سے یہ ایک عام بات ثابت ہوتی ہے کہ موضوع و محمول میں ایسا علاقہ قوی ہے کہ افرادِ موضوع ہمیشہ متصف بالمحمول رہتے ہیں دوام اور ضرورت میں عموم اور خصوص مطلق ہے۔ دوام عام ہے اور

ضرورت خاص یعنی جب افرادِ موضوع کو ثبوتِ محمول ضروری ہوگا تو دائمی بھی گا ہو لیکن
اگر افرادِ موضوع کو ثبوتِ محمول دائمی ہو تو ضرور نہیں کہ ضروری بھی ہو۔ غرضکہ جہاں کہیں
ضرورت کی جہت ہو دوام کی جہت بھی پائی جائیگی۔ اسی واسطے ضرورت کی جگہ بھی دوام
کو لے لیا کہ وہ ادنےٰ درجہ لزوم کا ہے اور ضرورت کی جگہ دوام کو لے لینے کی اصل وجہ یہ ہے
کہ ہم کو تو یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ ضرورتِ ذاتی۔ ضرورتِ وصفی۔ دوامِ ذاتی۔ دوامِ وصفی
چاروں جہتوں کا عکس فعلیتِ وصفی ہے یا یوں کہو کہ ضرورتِ ذاتی۔ ضرورتِ وصفی۔
دوامِ ذاتی۔ دوامِ وصفی کو فعلیتِ وصفی لازم ہے۔ کیونکہ عکس ہمیشہ اپنی اصل کو لازم
ہوتا ہے جیسا کہ تم نے عکس کی تعریف میں پڑھا اور لازم کا خاصہ ہے کہ جو چیز عام
کو لازم ہو خاص کو بھی لازم ہوتی ہے اگر ایسا نہو تو انجام یہ ہوگا کہ خاص پا یا جائے
اور عام نہ پایا جائے۔ کیونکہ جب لازم نہ پایا گیا تو اُس کا ملزوم عام بھی نہ پایا گیا مگر خاص
کی طرف سے یہ نسبت نہیں کہ جو اُسکو لازم ہو عام کو بھی لازم ہو شاید وہ لازم بوجہ خصوص ہو
مثلاً حیوان اور انسان عام و خاص ہیں۔ حساس ہونا حیوان کو لازم ہے سو انسان کو
بھی لازم ہے مگر کتابت انسان کو لازم ہے بوجہ خصوصیت اور حیوان کو لازم نہیں۔
اسی طور پر جو جہت دوام کو لازم ہوگی ضرورت کو بھی لازم ہوگی۔ غرض کہ ضرورت اور دوام
کی جگہ صرف دوام رہا۔ مگر ابھی ذات و وصف کی تفریق ہے۔ سو یہ تفرقہ مُعتدبہ نہیں

یوں تو معمولاً قضیے میں موضوع ذات ہوتی ہے اور محمول وصف مگر یہ امتیاز تبھی خوب جچتا ہے
جب کہ قضیۂ شخصیہ اور موضوع جزئی ہو ورنہ جب قضیہ مہملہ یا محصورہ ہوا تو اسمیں موضوع
کوئی ذاتِ معین نہیں ہوتا مثلاً سب آدمی جاندار ہیں قضیۂ محصورہ ہے اور آدمی موضوع
ہے۔ سو آدمی کوئی ذاتِ خاص موجود فی الخارج نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ ذاتیں
جو آدمیت سے متصف ہیں وہی ذاتیں جاندار ہونے کی صفت بھی رکھتی ہیں تو اس
صورت میں آدمی اور جاندار دونوں بجائے خود دو صفتیں ہیں جن سے زید خالد ولید وغیرہ
کی ذاتیں متصف ہیں۔ برخلاف اس قضیۂ شخصیہ کے کہ زید احمق ہے اسمیں خود ذاتِ
زید موضوع ہے اسمیں معنی وصفی پائے نہیں جاتے اور اسی لئے اسمیں محمول ہونیکی قابلیت
نہیں اور جب محمول ہونے کی قابلیت نہیں تو قضیۂ شخصیہ کا عکس بھی نہیں آسکتا
مگر محصورہ میں ذاتِ موضوع نہیں ہوتی بلکہ ایک معنی وصفی بتاویلِ ذاتِ موضوع ہوتی
ہیں اور وصف ہونیکی وجہ سے اسمیں محمول ہونیکی قابلیت بھی ہوتی ہے اور اسی
واسطے قضایائے محصورہ و مہملہ منعکس ہوتے ہیں الغرض ذات اور وصف میں کچھ امتیاز
نہ رہا تو جیسا دوامِ ذاتی ویسا دوامِ وصفی پس دوامِ وصفی معتبر رہا کیونکہ جو دوامِ ذاتی ہے
وہ بھی حقیقت میں دوامِ وصفی بتاویلِ ذات ہے۔ اب اتنی بات رہی کہ دوامِ وصفی کا
عکس فعلیتِ وصفی کیوں ہریا یہ کہ دوامِ وصفی کو جو موضوع کی طرف سے ہو فعلیتِ وصفی جو

محمول کی طرف سے ہو کیوں لازم ہے۔ اسکو اِس طرح پر سمجھ لو کہ ضرورت۔ دوام فعلیت۔
اِمکان اِن سب جہتوں میں ضرورت سب میں زیادہ قوی ہے اور امکان سب میں زیادہ ضعیف
اور بیچ کے دو اپنے ماقبل کی نسبت ضعیف ہیں مگر مابعد کی نسبت قوی۔ چونکہ تم اِن جہتوں
کے معنی اوپر پڑھ چکے ہو اور لئے غور سے اسکو مان لوگے۔ اب دیکھو کہ قضایا ے چار گانہ
ضروریہ مطلقہ وغیرہ میں جن کے عکس کا مذکور ہے موضوع و محمول دو صفتیں ہیں جو ذاتِ احد
کو عارض ہیں اور اُن دو صفتوں میں ایسا علاقہ قوی ہے کہ وہ ذات جب صفتِ موضوع سے
متصف ہوتی ہے تو ضرور یا ہمیشہ صفتِ محمول سے بھی متصف ہوتی ہے پس صفتِ موضوع
اگر صفتِ محمول کے عارض ہونیکا سبب ہے تو صفتِ محمول گو صفتِ موضوع کے عارض ہونیکا
سبب بھی ہو سکے تاہم اتنا تو ہوگا کہ جس حالت میں وہ ذات صفتِ محمول سے متصف ہو
تو کبھی نہ کبھی اُسکو صفتِ موضوع بھی عارض ہو اور یہی مضمون عکس کے حینیہ مطلقہ کا ہے
اِسکو مثال میں سمجھو کہ نیک بندے ہمیشہ منکسر ہوتے ہیں عرفیہ عامہ ہے نیکی
اور انکسار دو صفتیں ہیں جن میں نیکی موضوع ہے اور انکسار محمول۔ اور نیکی سبب ہے
انکسار کا تو انکسار گو ہمیشہ نیکی کا سبب نہو تاہم اتنا تو ہوگا کہ منکسر آدمی کسی نہ کسی وقت
نیک بھی ہو۔ واضح ہو کہ ہم اکثر مثالیں بیان کر دیا کرتے ہیں مگر منطقی کو چاہیئے کہ اپنی
نظر کلیات پر رکھے اور مثال کا پابند نہو اِسی غرض سے کتبِ منطق میں مثال بھی

دی جاتی ہے تو حروف مثلاً تمام آدمی جاندار ہیں اِس مثال کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ
تمام ب ج ہیں تاکہ طالب کلیات میں غور وفکر کی عادت پیدا کرے ✦
اب پھر عکس کی طرف عود کرتے ہیں کہ مشروطۂ خاصہ اور عرفیۂ خاصہ کا عکس حینیۂ مطلقہ
لا دائمہ ہوتا ہے کیونکہ مشروطۂ عامہ اور عرفیۂ عامہ کا عکس حینیۂ مطلقہ تھا جیسا کہ بیان
ہو چکا اور مشروطۂ خاصہ بمقابلہ مشروطۂ عامہ اور عرفیۂ خاصہ بمقابلۂ عرفیۂ عامہ خاص ہے
اِسلئے کہ مشروطۂ خاصہ وہی مشروطۂ عامہ ہے جسمیں لا دوامِ ذاتی کی قید مزید ہے اسی
طرح عرفیۂ خاصہ وہی عرفیۂ عامہ مع قید لا دوامِ ذاتی ہے تو مشروطۂ خاصہ اور عرفیۂ خاصہ مقید
ٹھیرے اور مشروطۂ عامہ اور عرفیۂ عامہ مطلق اور مقید ہمیشہ خاص ہوتا ہے اور مطلق عام
اور جو چیز عام کو لازم ہو وہ ضرورتاً خاص کو بھی لازم ہوتی ہے پس حینیۂ مطلقہ جو مشروطۂ
عامہ اور عرفیۂ عامہ کا عکس تھا اور اُنکو لازم تھا مشروطۂ خاصہ اور عرفیۂ خاصہ کا عکس
بھی ہوگا اور اُنکو لازم ہوگا اب لا دائمہ کی قید باقی رہی سو جب لزوم کا تذکرہ صفتِ
موضوع اور صفتِ محمول میں ہے ذاتِ موضوع سے کیا بحث اُسکے اعتبار سے تو
دونوں صفتیں اُس سے منفک ہوسکتی ہیں اور یہی مطلب لا دوام کا ہے ممکنہ کا عکس
نہیں آتا کیونکہ ممکنہ کا مطلب ہے کہ جو ذات صفتِ موضوع سے بالفعل متصف ہے ممکن ہے
کہ صفتِ محمول سے بھی متصف ہو اب اسکا عکس لو تو یوں فرض کرنا ہوگا کہ جو ذات صفتِ

محمول سے بالفعل متصف ہے وہ صفتِ موضوع سے متصف ہو سو ذاتِ موضوع کا صفتِ محمول سے بالفعل متصف ہونا خلافِ فرض ہے کیونکہ اصل قضیے میں ذاتِ موضوع کا صفتِ محمول سے متصف ہونا امکانی تھا اور امکان کا بالفعل ہونا ضرور نہیں باقی قضایا یعنی بسائط میں وقتیہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ اور مرکبات میں وقتیہ منتشرہ وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمہ ان سب کا عکس مطلقہ عامہ ہوتا ہے۔ ان سب قضایا میں سب سے عام تر مطلقہ عامہ ہے جس کا یہ مفہوم ہے کہ جو ذات صفتِ موضوع سے متصف ہے وہ کسی نہ کسی وقت صفتِ محمول سے بھی متصف ہو سکتی ہے پس جو ذات صفتِ محمول سے متصف مانی جائیگی وہ بھی کسی نہ کسی وقت صفتِ موضوع سے متصف ہو سکیگی کیونکہ دونوں صفتوں میں کچھ تناقض تو ہے ہی نہیں اور یہی مضمون عکس کے مطلقہ عامہ کا ہے۔ اب موجہاتِ موجبہ تو ہو چکے سوالب باقی رہے قبل اسکے کہ ہم عکسِ سوالب بیان کریں موجبات و سوالب میں جو فرق ہے اسکو سمجھ لو۔ وہ یہ کہ موجبات میں صفتِ موضوع اور صفتِ محمول دونوں میں ایک طرح کا تلازم ہوتا ہے کہ اسی تلازم کی وجہ سے اصل قضیہ اور اسکے عکس میں یوں حکم ہوتا ہے کہ دونوں صفتیں ذاتِ احد میں کہاں تک جمع ہو سکتی ہیں یعنی دونوں صفتوں کا اجتماع ضروری ہے یا ہمیشہ ہے یا کبھی کبھی یا محض ایک امکانی بات ہے اور جو دونوں

صفتوں کی طرف سے ایک ہی طرح کا تقاضاے لزوم ہے یا نہیں برخلاف اسکے سوالب
میں صفتِ موضوع و محمول میں ایک طرح کا تناقض ہوتا ہے جسکی وجہ سے وہ دونوں
صفتیں ذاتِ واحد میں جمع نہیں ہوسکتیں کیونکہ سلب کے یہی معنی ہیں اور یہی مطلب
ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تناقض کس درجہ کا ہے ضروری ہے دائمی ہے
یا گاہ گاہ یا امکانی۔ عکس سے یہ ثابت ہوگا کہ دونو صفتیں ایک دوسرے سے یکساں
طور پر گریز کرتی ہیں یا نہیں۔ اس بات کو پیشِ نظر رکھو تو عکس سوالب کا سمجھنا تم کو
سہل ہوگا۔ پس معلوم کرو کہ سوالب کی بڑی شقیں ہیں کلیات اور جزئیات۔ سو موجبات
سالبہ کلیہ میں وقتیہ مطلقہ۔ منتشرہ مطلقہ۔ وقتیہ منتشرہ۔ ممکنہ عامہ۔ ممکنہ خاصہ۔
وجودیہ لاضروریہ۔ وجودیہ لادائمہ اور مطلقہ عامہ۔ ان کا عکس نہیں آتا۔ ان
سب میں وقتیہ خاص ہے اگر ثابت ہوجائے کہ وقتیہ کا عکس نہیں آتا تو ضرور باقی
کا عکس بھی نہ آئیگا کیونکہ عکس توصلِ قضیے کو لازم ہے اگر قضایاے عامہ کا عکس آتا ہوتا
تو وہی قضیۂ خاص کا بھی عکس ہوتا کیونکہ جو چیز عام کو لازم ہو وہی خاص کو بھی لازم
ہوتی ہے اور جب کہ خاص کا عکس نہیں تو یہ گویا اِس بات کی پکی شناخت ہے کہ عام
کا عکس بھی نہیں۔ اب رہی یہ بات کہ وقتیہ کا عکس کیوں نہیں آتا اسکو سمجھ لو
کہ مثلاً کوئی آدمی اِس طرح لکھنے پر قادر نہیں کہ انگلیوں کو تو حرکت نہ ہونے دے اور

لکھ لے۔ یہ ایک وقتیہ سالبہ کلیہ ہے۔ آدمی موضوع ہے اور لکھنے پر قادر رہنا محمول
اور انگلیوں کو حرکت نہونے دے۔ یہ قید واسطے تعیینِ وقت و حالت کے ہے اب اس کا
عکس لو تو یہ قضیہ ہو گا کہ بعض چیزیں جو انگلیوں کے سکون کی حالت میں لکھنے پر قادر
ہوں آدمی نہیں، سو یہ صریح جھوٹ ہے کیونکہ کتابت خاصۂ انسان ہے، اور بس! اور جبکہ
عکس ایک مادے میں متخلف ہوا اور صادق نہ آیا تو قاعدۂ کلیہ منضبط نہو سکا۔ اور
ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کا عکس جب دونوں سالبۂ کلیہ ہوں دائمہ مطلقہ آتا ہے
اور وہ بھی سالبۂ کلیہ کیونکہ جب صفتِ موضوع اور صفتِ محمول میں ایسا تناقض ہوا
کہ جو چیز صفتِ موضوع سے متصف ہو وہ صفتِ محمول سے کبھی متصف نہیں ہوتی تو
یہ تناقض صفتِ محمول کی طرف سے بھی ہو گا اور یہی تو مضمونِ عکس ہے۔ اور اسی دلیل
سے اور اسی کے قیاس پر مشروطۂ عامہ اور عرفیۂ عامہ کا عکس جب کہ دونوں سالبۂ کلیہ
ہوں عرفیۂ عامہ سالبۂ کلیہ ہو گا۔ اور جبکہ مشروطۂ عامہ اور عرفیۂ عامہ کا عکس عرفیۂ عامہ
ہوا اور عام کو لازم ہوا تو مشروطۂ خاصہ اور عرفیۂ خاصہ کا بھی وہی عکس ہو گا اور خاص کو
بھی لازم ہو گا مگر لادوام کی قید بڑھ جائیگی۔ اگرچہ اسکے واسطے ہم بیانِ موجبات پر حوالہ
کر سکتے ہیں لیکن مثال کا دے دینا بہتر ہو گا کوئی سوتا ہوا آدمی ایسا نہیں کہ
جبتک اسکو نیند طاری رہے وہ اس ظاہر سے کام لے سکے۔ اس قضیے

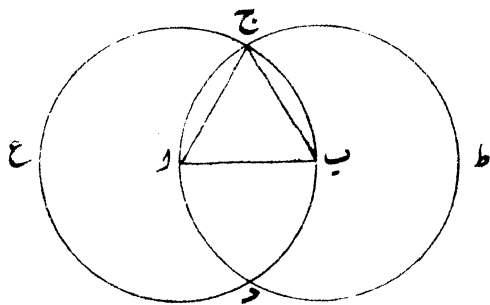
ہیں آدمی موضوع ہے۔ حواسِ ظاہر سے کام لینا محمول اور سونا ایک صفت ہے کہ اسکا طاری
ہونا استعمالِ حواس کا مانع ہے تو اسکا عکس ہوگا جتنے حواس ظاہر سے کام لینے والے
ہیں جب تک حواس کو کام میں لاتے رہیں سوتے ہوئے نہیں ہوتے یہ ابھی تک دونوں
قضیے عامہ ہیں مگر ہمیشہ نہیں کی قید لگاؤ تو خاصہ ہوں لیکن عکس میں جو یہ قید لگاؤ گے
تو اسکے معنی یہ ہونگے۔ کہ جتنے حواسِ ظاہر سے کام لینے والے ہیں کبھی نہ کبھی سوتے
بھی ہیں کہ یہ مطلقہ عامہ کلیہ موجبہ ہے لیکن بعض صورتوں میں کلیہ صادق نہ آیگا
جیساکہ معمولی مثال کاتب اور سکونِ اصابع میں کہ کل ساکنِ الاصابع کبھی نہ کبھی
لکھتے بھی ہیں جھوٹ ہے مثلاً مفلوج الید کہ اُس سے مادہ کتابت دائماً مسلوب ہے
اور منطق میں ضوابطِ کلیہ درکار ہیں اسی واسطے مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کے عکس میں
لادوامِ جزئی معتبر رکھا گیا ہے۔ اب صرف سوالبِ جزئیہ باقی رہے۔ سو جن سوالب
کلیہ کا عکس نہیں اُن سوالبِ جزئیہ کا بھی عکس نہیں کیونکہ کلیہ خاص ہے اور جزئیہ
عام جب خاص کا عکس نہ آیا تو عام کا بھی نہ آئیگا جیساکہ بار بار کہا جاچکا ہے۔ غرضکہ
وقتیہ منتشرہ وقتیہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ ممکنہ عامہ ممکنہ خاصہ مطلقہ عامہ
وجودیہ لاضروریہ وجودیہ لادائمہ تو یوں ساقط ہوئے۔ اِسکے علاوہ ضروریہ مطلقہ
اور دائمہ مطلقہ مشروطہ عامہ عرفیہ عامہ کا عکس بھی نہیں آتا جب کہ سالبہ جزئیہ ہوں

ان سب میں ضروریہ سب میں زیادہ خاص ہے اُسکا عکس نہیں آتا تو دوسروں کا کیونکر
آسکتا ہے۔ اِسکی دلیل سالبۂ جزئیہ بسیطہ میں دیکھ لو قضیہ وہی ہے صرف جہت مزید ہے

پس سوالب جزئیہ میں صرف مشروطۂ خاصہ ءعرفیۂ خاصہ کا عکس البتہ عرفیۂ خاصہ
آتا ہے۔ اِسکی دلیل سوالب کلیہ میں پاؤگے۔ یوں خدا خدا کرکے عکس کی بحث تمام
ہوئی مگر **عکسِ نقیض** بھی اِسی کا ضمیمہ ہے کیونکہ جس طرح عکس اصلِ قضیے کو لازم ہوتا
ہے اُسی طرح عکسِ نقیض بھی۔ اور عکسِ نقیض جیسا کہ لفظوں سے مفہوم ہوتا ہے اُسکو کہتے
ہیں کہ قضیے کے موضوع و محمول دونوں کا الگ الگ نقیض لیکر نقیضِ محمول کو موضوع
قرار دو اور نقیضِ موضوع کو محمول اور ایجاب و سلب میں اصلِ قضیے کی تقلید کرو تو یہ نیا
قضیہ عکسِ نقیض کہلاتا ہے۔ اب تم پوچھوگے کہ بھلا ایجاب اور سلب میں تو اصلِ
قضیے کی تقلید کی **کلیت** اور **جزئیت** اور جہتِ **قضیے** میں کیا کرنا ہوگا سو عکس
میں جو عمل سوالب پر کرتے تھے وہ عکسِ نقیض میں موجبات پر کرو اور عکسِ نقیض کے سوالب
کو عکس کے موجبات پر قیاس کرو مثلاً **کل آدمی جاندار ہیں** قضیۂ موجبۂ کلیہ ہے اسکا
عکسِ نقیض ہے۔ کل بے جان لا انسان ہیں۔ لیکن عکسِ نقیض کی جو تعریف ہم نے
بیان کی اگلے منطقیوں کی رائے ہے حال کے منطقی عکسِ نقیض کو یوں بناتے
ہیں کہ نقیضِ محمول کو موضوع اور اصلِ قضیے کے نفسِ موضوع کو محمول کرو اور کیفیت

عکسِ نقیض

یعنی ایجاب و سلب میں اصلِ قضیے سے اختلاف تو یہ نیا قضیہ عکسِ نقیض ہوگا مثلاً
مثالِ مذکور میں کل بے جان انسان نہیں ہیں عکسِ نقیض ہوگا۔ اِن دو باتوں
میں کہ لاانسان ہیں اور انسان نہیں ہیں بڑا نازک فرق ہے۔ لاانسان ہیں
میں ایک صفتِ سلبی کا اثبات ہے۔ اور انسان نہیں ہیں میں صفتِ ایجابی کا سلب
ہم تمہارے ذہن کو اسکی تشریح سے منتشر نہیں کرنا چاہتے۔ تم اِتنا سمجھو کہ دونوں
طریقوں سے جو قضیہ بنایا جاتا ہے وہ اصلِ قضیے کو لازم ہوتا ہے۔ جب دو ایسے قضیے
ترکیب دیے جائیں کہ اُن کو مان لینے سے ایک دوسرے قضیے کا ماننا لازم آجائے
تو اُنکے ہیئتِ مجموعی کو قیاس کہتے ہیں اور اس دوسرے قضیے کو نتیجہ۔ اِس تعریف میں
دو قیدیں ہیں جنکے فائدے بیان کردینے ضرور ہیں۔ دو کی قید سے قضایا ے
مفردہ خارج ہوگئے ورنہ یُوں تو ہر ایک قضیہ اپنے عکس اور عکس النقیض کو مستلزم ہوتا
ہے مگر اس استلزام کی وجہ سے اُس پر قیاس کا اِطلاق نہیں ہو سکتا۔ ہم نے قیاس
کو دو قضیوں میں منحصر کردیا اسواسطے کہ دو قضیوں سے ہمیشہ نتیجہ نکل آتا ہے
کبھی تو وہی نتیجہ مطلوب و مقصود ہوتا ہے اور کبھی مقصود کے حاصل کرنے تک اور قضایا
کے انضمام کی ضرورت باقی رہتی ہے اور اس صُورت میں بقدرِ ضرورت متعدد قیاس
بنانے پڑتے ہیں۔ اگر ایک قیاس سے نتیجہ مطلوب نکل آئے تو قیاس مفرد ہے ورنہ

مُرکب مثلاً دنیا کے فنا ثابت کرنے کے لئے ہم یوں استدلال کریں کہ دُنیا مُتغیّر ہے (یعنی اسمیں انقلابات واقع ہوتے رہتے ہیں)۔ اور جو مُتغیّر ہے وہ فانی ہے۔ پس دُنیا فانی ہے۔ پس اس صُورت میں دو ہی قضیوں سے نتیجہ مطلوب حاصل ہو گیا تو یہ قیاسِ مُفرد ہوا۔ پھر فرض کرو کہ ہم نے اب ایک خط محدود کے ایک سرے ا کو مرکز قرار دیکر دوسرے سرے ب کے دوری پر ب ج ع د دائرہ کھینچا اور پھر دوسرے سرے ب کو مرکز بنا کر پہلے سرے ا کے دوری پر دوسرا دائرہ ا ج ط د کھینچا اور جس نقطہ ج پر دونوں دائروں نے تقاطع کیا اسمیں اور خطِ محدود کے دونو سروں میں خط کھینچدیے اور یُوں ایک مُثلّث بنایا۔ اب منظور ہے کہ اس مُثلّث اب ج کو متساوی الاضلاع ثابت کیجیے تو قیاسِ مُرکب کی ضرورت ہو گی اس طرح

کہ اب اور اج دونوں خط ایک دائرہ ب ج ع د کے نصفِ قُطر ہیں۔ یہ ایک قضیہ ہوا۔ اور جو خط ایک دائرے کے نصفِ قُطر ہوں وہ ایک دوسرے

برابر ہوتے ہیں ۔ یہ دوسرا قضیہ ہوا ۔ تو اب اور اج برابر ہیں ۔ یہ پہلا نتیجہ ہوا پھر اسی طرح اب اور ب ج دونوں خط دائرہ اج ط د کے نصف قطر ہیں ۔ یہ ایک قضیہ ہوا ۔ اور جو خط ایک دائرے کے نصفِ قطر ہوں وہ ایک دوسرے کے برابر ہوتے ہیں ۔ یہ دوسرا قضیہ ہوا ۔ تو اب اور ب ج برابر ہیں ۔ یہ دوسرا نتیجہ ہوا ۔ پھر اج اور ج ب دونوں ایک شئے واحد اب کے برابر ہیں ۔ یہ پہلا قضیہ ہوا ۔ اور جتنی چیزیں شئے واحد کے برابر ہوں وہ آپس میں بھی برابر ہوتی ہیں ۔ یہ دوسرا قضیہ ہوا ۔ تو اج اور ج ب برابر ہیں یہ تیسرا نتیجہ ہوا یوں ایک دعوے کے اِثبات میں تین قیاس بنانے پڑے اور کل اِثبات قیاس مُرکّب ہوا ۔ دوسری قید تعریفِ قیاس میں ایسے کی ہے اِس کا یہ مطلب ہے، کہ اُن قضیوں کی ترکیب کو استنباطِ نتیجے میں دخل ہو ورنہ بے جوڑ دو قضیے یکجا کر بھی دو گے تو حاصل کیا ہوگا ۔ مثلاً دنیا متغیر ہے اور بجلی ایک طرح کی گرمی ہے دو قضیے ہیں جنکو ایک دوسرے سے کچھ تعلّق نہیں اور نہ اِن دونوں کے اِنضمام سے کوئی نتیجہ نکل سکتا ہے ۔ اب سمجھنا چاہئیے کہ وہ کیا تعلق ہے کہ اُسکو اِستنباطِ نتیجے میں دخل ہو سکتا ہے ۔ سو واضح ہو کہ قضیے میں ایسے اجزا رکتنے بہت ہیں صرف موضوع اور محمول دو تو جز رہیں تعلّق کا ہونا ممکن ہے تو یہی کہ دونوں قضیوں

میں موضوع ایک ہو یا محمول ایک ہو یا ایک کا موضوع دوسرے کا محمول ہو کیونکہ
کلیت جزئیت ایجاب و سلب یہ تو عارضی کیفیتیں ہیں جزءِ اعظم تو موضوع
اور محمول ہی دو چیزیں ہیں۔ قیاس کی تعریف میں جو قضیہ واقع ہے اور اُسکی تصریح
میں ہمنے مثال حملیہ کی دی ہے اور موضوع و محمول کا تذکرہ کیا ہے اِس سے یہ مت
سمجھ لینا کہ قیاس میں قضایائے حملیہ کا ہونا شرط ہے نہیں قضیے میں جملہ اقسام
قضایا مع مُتصلہ و مُنفصلہ داخل ہیں اور موضوع و محمول میں مقدم و تالی۔ پس
اِس اعتبار سے کہ قیاس میں کس طرح کے دو قضیے ترکیب دیئے گئے ہیں۔ قیاس
کی چھ قسمیں ہو سکتی ہیں۔ دونوں حملیہ۔ دونوں مُتصلہ۔ دونوں منفصلہ۔ ایک
حملیہ ایک مُتصلہ۔ ایک حملیہ ایک مُنفصلہ۔ ایک متصلہ ایک مُنفصلہ۔
بہتر ہوگا کہ اِس مقام پر ہر ایک قسمِ قیاس کی ایک ایک مثال بھی دی جائے
دونوں حملیوں کی مثال تو اُوپر مذکور ہو چکی باقی مثالیں ذیل میں ہیں۔

دونوں متصلہ	جب آدمی سوتا ہے تو اُسکے حواس مُعطّل ہوتے ہیں اور جب انسان کے حواس مُعطّل ہوتے ہیں تو وہ دیکھتا سُنتا سمجھتا کچھ نہیں۔ **نتیجہ** یہ کہ جب آدمی سوتا ہے تو وہ دیکھتا سُنتا سمجھتا کچھ نہیں

دونوں منفصلہ	قضیہ یا حملیہ ہے یا شرطیہ۔ اور شرطیہ یا متصلہ ہے یا منفصلہ نتیجہ یہ ہے کہ قضیہ یا حملیہ ہے یا متصلہ یا منفصلہ۔
ایک حملیہ ایک متصلہ	مثلاً لوہے کی ایک گولی پانی میں ڈالیں اور وہ تہ میں بیٹھ جائے اور ہم کہیں کہ اگر یہ گولی پانی سے ہلکی ہوتی تو اُسپر تیرتی رہتی مگر یہ تو تہ میں بیٹھ گئی نتیجہ۔ یہ کہ پانی سے ہلکی نہیں ہے۔
ایک حملیہ ایک منفصلہ	زید ایک آدمی ہے۔ اور آدمی یا عالم ہوتے ہیں یا جاہل۔ نتیجہ یہ کہ زید یا عالم ہے یا جاہل
ایک متصلہ ایک منفصلہ	اگر یہ لفظ فعل ہو تو اسکے معنی میں زمانہ ضرور ہوگا۔ اور زمانہ یا ماضی ہے یا مستقبل یا حال نتیجہ یہ کہ اگر یہ لفظ فعل ہے تو اُسکے معنی میں زمانۂ ماضی ہوگا یا زمانۂ مستقبل یا زمانۂ حال۔

اب ذرا قیاس کی اصلیت پر غور کرو کہ حقیقت میں قیاس ہے کیا چیز۔ سو جیسا کہ لفظِ قیاس سے مفہوم ہوتا ہے۔ قیاس یہ ہے کہ ایک حکم کی بنا پر دوسرا حکم جاری کرنا مثلاً۔ عام لوگوں میں فلاطون کی نسبت ایک غلط بات یہ مشہور ہے کہ اُس نے ایک مٹکے میں اپنے تئیں بند کرلیا ہے اور زندہ ہے اور اسی طرح ہمیشہ زندہ رہیگا۔

اِس خیال کی تردید میں ہم یوں استدلال کریں کہ فلاطون بھی ایک آدمی ہے

اور جتنے آدمی ہیں سب فانی ہیں۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ فلاطون بھی فانی ہے + پس سب
آدمیوں کی نسبت جو فنا کا حکم تھا اُسکے قیاس پر ہم نے فلاطون پر بھی حکمِ فنا جاری کیا
اِس موقع پر ایک بڑا سخت اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ سب آدمیوں پر حکمِ فنا
نہیں جاری کر سکتے تاوقتیکہ ہر ہر آدمی کو فانی نہ سمجھ لیں۔ اور چونکہ فلاطون بھی آدمی
کی ایک فرد ہے تو جب تک اُسکا فانی ہونا متیقن نہ ہولے یہ کلیہ کہ سب آدمی فانی ہیں
تسلیم نہیں کیا جا سکتا پس اس قیاس و اِستدلال کا ماحصل یہ ٹھیر لگا کہ فنائے فلاطون
کو فنائے فلاطون کی دلیل گردانا جاتا ہے یعنی قیاس و استدلال کوئی چیز نہیں۔
اِس کا جواب ہم یوں دیتے ہیں کہ تمہارا یہ کہنا ہم نہیں مانتے کہ جب تک فنائے فلاطون
متیقن نہ ہولے سب آدمیوں کا فانی ہونا تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ جب ہم کسی
کلی پر کوئی حکم لگاتے ہیں اسکے کل افراد ہرگز ہمارے ذہن میں نہیں ہو سکتے۔
اور کیونکر ممکن ہے کہ تمام روے زمین کے باشندوں کو ہم تصوّر کر سکیں پس ہم نے
کل افرادِ آدمی پر جو ایک حکم لگایا ہر ہر فرد کو سمجھ کر ہرگز نہیں لگایا اتنا البتہ ہے کہ کثرت
سے افرادِ آدمی کو مرتے دیکھا اور ہم نے یقین کر لیا کہ سب آدمی مرتے ہیں۔
بیشک ابتداءً سب آدمیوں کے مرنے کا علمِ کلی ہم نے زید خالد ولید وغیرہ کے
مرنے سے حاصل کیا مگر جب علمِ جزئیات اِس درجے کو پہنچا کہ علمِ کلی بن گیا۔ تو پھر

جزئیات سے قطع النظر ہو گیا بلکہ جزئیات کو اُس پر قیاس کرنے لگے۔ اور یہ عقل کا تصرف ہے کہ وہ کبھی جزئیات سے کلیات اور کبھی کلیات سے جزئیات کا استنباط کرتی ہے۔ اور اسی تصرف پر استدلال و قیاس مبنی ہے۔ اور جتنی قسمیں قیاس کی تم نے اوپر پڑھی ہیں دیکھ لو۔ سب میں یہی بات پاؤ گے کہ پہلے ایک جزئی چیز کو ایک کلی کی فرد قرار دیتے ہیں اور پھر اُس کلی پر ایک حکم لگاتے ہیں تاکہ اُس کلی کے ذریعہ سے وہ حکم اُس جُزئی تک پہنچ جائے۔ اِن سب قیاسوں کو **اِقترانی** کہتے ہیں اِس وجہ سے کہ کلی کے قرینے سے جزئی پر حکم صادر کیا جاتا ہے۔ مگر اِن سب قسموں میں جو قیاس صرف قضایائے حملیہ سے مرکب ہے، وہ **اِقترانی حملی** بولا جاتا ہے باقی اقسام **اِقترانی شرطی**۔ تصدیقات کی ابتدا میں یہ بات تم کو سمجھا دی گئی ہے کہ منفصلہ معنیِ شرط کو متضمن ہوتا ہے۔ اِقترانی کے مقابلے میں قیاس کی ایک قسم **استثنائی** ہے مفہوم کے اعتبار سے تو دونوں میں چنداں تفاوت نہیں مگر طرزِ ادا اور عبارت البتہ مختلف ہوتی ہے **مثلاً** جب آفتاب غروب ہوتا ہے تو رات شروع ہو جاتی ہے لیکن آفتاب تو غروب ہو گیا تو نتیجہ یہ کہ رات شروع ہو گئی یا **مثلاً** یہ عدد یا طاق ہو گا یا جفت۔ مگر طاق تو نہیں ہے۔ تو نتیجہ یہ کہ جفت ہے اِن قیاسوں کا نام **اِستثنائی** صرف اِسلیئے رکھدیا ہے کہ کوئی حرفِ اِستثنا۔ پر

مگر۔ لیکن ۔ اِلّا ۔ اسمیں ہوتا ہے پس اِس قیاس کو قسمِ جداگانہ قرار دینا صرف ایک اعتبارِ لفظی کی وجہ سے ہے ورنہ تاویل کی جائے تو یہی قیاس خالص اقترانی بن جا سکتا ہے ۔ مثلاً اِس طرح کہ یہ حالت آفتاب کے غروب ہونیکی ہے اور جتنی حالتیں آفتاب کے غروب ہونیکی ہیں وہی حالتیں رات کے ہونے کی ہیں تو نتیجہ یہ کہ یہ حالت رات کے ہونیکی ہے ۔ غرض یہ ہے کہ استثنائی و اقترانی میں اقترانی اصل ہے اور اقترانی کی قسموں میں حملی ۔ جن دو قضیوں سے قیاس مرکب ہوتا ہے انکو مقدّمے کہتے ہیں ۔ نتیجے کے موضوع کو اصغر کہتے ہیں اور محمول کو اکبر ۔ کیونکہ موضوع کی بہ نسبت محمول اکثر عام اور کثیر الافراد ہوتا ہے ۔ اور قیاس کے دو مقدموں میں سے جس میں اصغر ہو وہ **صغریٰ** اور جس میں اکبر ہو **کبریٰ** بولا جاتا ہے اور وہ چیز جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مشترک ہو خواہ دونوں میں موضوع ہو خواہ دونوں میں محمول خواہ ایک میں موضوع دوسرے میں محمول حدِّ اوسط کہا جاتا ہے ۔ کیونکہ موضوعِ نتیجے کو محمولِ نتیجے تک پہنچانے میں یہی متوسّط ہوتا ہے لیکن اس نظر سے کہ حدِّ اوسط دونوں مقدموں میں کس کا موضوع اور کس کا محمول ہے قیاس کی چار صورتیں ہونگی ۔ جن کو چار شکلیں کہتے ہیں ❖

۱ پہلے مقدمے میں محمول اور دوسرے میں موضوع یہ شکلِ اوّل ہے۔

۲ دونوں میں محمول شکلِ ثانی ہے۔

۳ دونوں میں موضوع شکلِ ثالث ہے۔

۴ عکسِ شکلِ اوّل یعنی پہلے میں موضوع دوسرے میں محمول شکلِ رابع ہے۔

اِن سب میں شکلِ اوّل بہت قریب الفہم ہے اور اسکے پیرایے میں مطالب کو منتظم کرنے سے ذہن نتیجے کی طرف آسانی کے ساتھ منتقل ہوتا ہے۔ اِسی لئے یہ شکل نہایت مطبوع ہے بلکہ بدیہی الانتاج سمجھی جاتی ہے۔ اور پسندیدہ یہی ہے کہ اِستدلال اِسی طرز میں ہو۔ اور اگر شکلِ ثانی میں کبریٰ اور شکلِ اول میں صُغریٰ اور شکلِ رابع میں صُغریٰ اور کُبریٰ دونوں کا عکس کرلیا جائے تو شکلِ اوّل بن جائیگی بیانِ مذکور سے اتنی بات تو تمہارے ذِہن نے ضرور اخذ کرلی ہوگی کہ نتیجہ نکالنے میں حدِاوسط کو حذف کردیا جاتا ہے اور شکلِ اول میں موضوعِ صُغریٰ اور محمولِ کُبریٰ اور شکلِ ثانی میں دونوں کے موضوع اور شکلِ ثالث میں دونوں کے محمول اور شکلِ رابع میں محمولِ صُغریٰ اور موضوعِ کُبریٰ سے ایک نیا قضیہ ترتیب دیا جاتا ہے جسکو **نتیجہ** کہتے ہیں +

اب دیکھنا چاہیئے کہ مقدموں کے اِیجاب و سلب اُنکی کلیّت و جزئیت اور اُنکی جہت

سے نتیجے پر کیا اثر مُترتّب ہوتا ہے۔ سو جہت کو ابھی الگ رکھو۔ ایجاب و سلب کے اعتبار سے صُغریٰ مُوجبہ ہوگا یا سالبہ۔ اور مُوجبہ ہو یا سالبہ کلّیہ ہوگا یا جزئیہ (کلّیہ میں شخصیہ اور جزئیہ میں مہملہ داخل ہے) غرضکہ صُغریٰ چار طرح کا ہونا ممکن ہے۔

مُوجبۂ کلّیہ ــــــ مُوجبۂ جزئیّہ ــــــ سالبۂ کلّیہ ــــــ سالبۂ جُزئیّہ

اور یہی چار قسمیں کبرےٰ کی ہونگی۔ تو چار چوکے سولہ قسمیں ہوئیں جن کو ضروب کہتے ہیں۔ ان میں سے شکلِ اوّل میں ۱۲ عقیم یعنی غیر منتج ہیں اور صرف سہ منتج ۱۲ ضربیں غیر منتج یوں ہوئیں کہ شکلِ اوّل کے اِنتاج کے لئے ایجابِ صُغریٰ اور کلیتِ کبریٰ شرط ہے۔ ایجابِ صغرےٰ اسلئے کہ موضوعِ صُغریٰ کہ وہی موضوعِ نتیجہ ہے پہلے حدِاوسط کی ذیل میں داخل ہولے تب تو وہ حکم جو کُبرےٰ میں حدِاوسط پر لگایا گیا اُس تک پہنچے۔ اور کُلیّتِ کُبرےٰ اس لئے کہ اگر کُبرےٰ کُلّیہ نہ ہوگا تو اُس میں موضوع یعنی حدِاوسط کے بعض افراد پر حکم ہوگا اور بعض خارج رہینگے اور جب بعض خارج رہیں تو احتمال ہے کہ شاید بعض خارج شدہ میں موضوعِ صُغرےٰ بھی ہو تو اِس صُورت میں بھی حکم اُس تاک نہ پہنچا اور نتیجہ نہ نکلا۔

اب دیکھو کہ ایجابِ صُغرےٰ کی قید نے آٹھ ضربیں حذف کردیں

	صغریٰ	کبریٰ
۱	صغریٰ سالبہ کلیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ
۲	ایضاً	کبریٰ موجبہ جزئیہ
۳	ایضاً	کبریٰ سالبہ کلیہ
۴	ایضاً	کبریٰ سالبہ جزئیہ
۵	صغریٰ سالبہ جزئیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ
۶	ایضاً	کبریٰ موجبہ جزئیہ
۷	ایضاً	کبریٰ سالبہ کلیہ
۸	ایضاً	کبریٰ سالبہ جزئیہ

اور چار کلیتِ کبریٰ کی شرط نے یعنی ا صغریٰ موجبہ کلیہ — کبریٰ موجبہ جزئیہ

	صغریٰ	کبریٰ
۲	ایضاً	کبریٰ سالبہ جزئیہ
۳	صغریٰ موجبہ جزئیہ	کبریٰ موجبہ جزئیہ
۴	ایضاً	کبریٰ سالبہ جزئیہ

پس ضروبِ منتجہ صرف چار رہ گئیں یعنی

صغریٰ	کبریٰ
صغریٰ موجبہ کلیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ
ایضاً	کبریٰ سالبہ کلیہ
صغریٰ موجبہ جزئیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ
ایضاً	کبریٰ سالبہ کلیہ

نتیجے کے باب میں یہ قاعدۂ کلّیہ یاد رکھو کہ ہمیشہ اخسّ اُدوَن کا تابع ہوتا ہے یعنی اگر دو
مقدمے ایجاب و سلب اور کلّیت و جزئیّت میں مختلف ہوں تو سالبہ اور جزئیہ نتیجہ نکلیگا
پس ضربِ اوّل میں نتیجہ موجبہ کلّیہ ہوگا ضرب دوم میں سالبہ کلّیہ۔ ضربِ ثالث میں موجبہ
جزئیّہ۔ ضربِ رابع میں سالبہ جزئیّہ۔ اسی طرح شکلِ ثانی میں بھی سولہ[۶] ضربوں کا ہونا
ممکن ہے مگر اس شکل کے انتاج میں دونوں مقدموں کا ایجاب و سلب میں مختلف
ہونا اور کُبریٰ کا کلّیہ ہونا شرط ہے۔ اسواسطے کہ جب حدِّ اوسط دونوں قضیوں میں
محمول ہے اور فرض یوں کیا جائے کہ دونوں قضیے ایجاب و سلب میں مختلف نہیں
تو اسکے یہ معنی کہ دونوں قضیوں کے موضوع کلّی واحد کے ذیل میں داخل ہیں جو دونوں
قضیوں میں محمول واقع ہے۔ اب دونوں موضوعوں سے نتیجہ ترتیب دیا جائے
اور ایک نیا قضیہ ایسا بنے کہ موضوع صُغریٰ اسکا موضوع ہو اور موضوع کُبریٰ محمول تو
اُسکا یہ مطلب ہوگا کہ موضوع کُبریٰ ایک کلّی ہے جس کے ذیل میں موضوع صُغریٰ داخل ہے
اور اُس کی فرد ہے حالانکہ ممکن ہے کہ ایسی دو چیزیں ایک کلّی کی فرد قرار دیگئیں
ہوں جو ایک دوسرے کے ذیل میں نہ آسکیں مثلاً کل انسان جاندار ہیں اور کل گھوڑے
جاندار ہیں۔ ایک قیاس شکلِ ثانی کے پیرایے میں ہے جسکے دونوں مقدّموں
سے پایا جاتا ہے کہ انسان اور گھوڑے ایک کلّی جاندار کے ذیل میں ہیں

نتیجہ نکالو تو یہ نکلا کہ کل انسان گھوڑے ہیں۔ حالانکہ انسان پر کسی طرح گھوڑے کا
اِطلاق درست نہیں۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس پیرایے میں کوئی مثال مُنتج نہ ہوگی۔
نہیں اگر دونوں قضیوں کے موضوعوں میں اِتفاق سے تساوی کی نسبت ہوئے
یا عام خاص مطلق کی نسبت ہوئے اِس طرح کہ موضوع صُغریٰ خاص ہوا اور موضوعِ
کبریٰ عام تو نتیجہ ٹھیک نکلیگا۔ مثلاً کُل آدمی جاندار ہیں اور کل بولنے والے
جاندار ہیں نتیجہ درست ہے، کہ کل آدمی بولنے والے ہیں۔ یا مثلاً کُل آدمی جسم ہیں اور کل
جاندار جسم ہیں۔ نتیجہ یہ کہ کل آدمی جاندار ہیں۔ مگر ہم کسی جگہ اُوپر کہہ چکے ہیں کہ منطقی
کو قواعدِ کلّیہ سے سروکار ہے جب کسی ایک مادّے میں ضربِ عقیم پائی گئی اُسکو
کلیۃً مُنتج کی فہرست سے خارج کردیا گیا تاکہ نقضِ قاعدۂ کلّیہ کی کوئی صورت پیش
نہ آے۔ الغرض شکل ثانی کی وہ ضربیں جن میں دونوں مقدّمے ایجاب وسلب میں
مختلف نہوں عقیم ہیں۔ اب ہم کہتے ہیں کہ ایجاب وسلب میں دونوں مقدّموں
کے مختلف ہونیکے علاوہ کلّیتِ کبریٰ بھی شرطِ اِنتاج ہے۔ کیونکہ اگر کبریٰ کو کلّیہ
نہ فرض کرو تو جزئیہ یا سالبہ مانوگے یا مُوجبہ۔ اگر کبریٰ کو سالبہ جزئیہ مانا تو صُغریٰ
کو موجبہ کلّیہ یا مُوجبہ جزئیہ فرض کرنا پڑیگا کیونکہ اختلافِ ایجاب وسلب تو پہلے
مشروط ہوچکا ہے اور اگر کبریٰ کو مُوجبہ جزئیہ مانوگے تو صُغرے کو

سالبہ کلیّہ یا سالبہ جزئیہ ماننا ہوگا پس چار ضربیں معرضِ بحث میں ہوئیں —

صُغریٰ موجبہ کلّیّہ کبریٰ سالبہ جزئیّہ

صُغریٰ موجبہ جزئیّہ کبریٰ سالبہ جزئیّہ

صُغریٰ سالبہ کلّیّہ کبریٰ موجبہ جزئیّہ

صُغریٰ سالبہ جزئیہ کبریٰ موجبہ جزئیّہ

اب اِس مقام پر اتنا پھر خیال کر لو کہ محمُول دونوں قضیوں میں واحد ہے تو اِن ضربوں کا یہ ماحَصَل ہوا کہ صفتِ محمُول بعض افرادِ اکبر سے مسلُوب ہے، +

{جب کہ کبرےٰ سالبہ جزئیہ ہے} اور وہی صفتِ کُل

(اگر صُغرےٰ موجبہ کلّیہ ہے) یا بعض (اگر صُغرےٰ موجبہ جزئیہ ہے)

افرادِ اصغر کو ثابت ہے یا یہ کہ صفتِ محمُول بعض افرادِ اکبر کو ثابت ہے

(جب کہ کبرےٰ موجبہ جزئیہ ہے) اور وہی صفتِ کُل (اگر صُغرےٰ سالبہ کلّیہ ہے)

یا بعض (اگر صُغریٰ سالبہ جزئیہ ہے) افرادِ اصغر سے مسلُوب ہے۔ لیکن ایک صفت کا ایک چیز سے کُلًّا یا جزءً مسلُوب ہونا اور دوسری چیز کو کُلًّا یا جزءً ثابت ہونا ایسی صورت میں بھی ممکن ہے کہ وہ دونوں چیزیں آپس میں مُتبایِن ہوں۔

مثلاً یوں کہیں کہ کُل آدمی جاندار ہیں اور کوئی پتھر جاندار نہیں۔ پس

ایسی حالت میں وہ دو چیزیں کسی طرح ایک دوسرے پر محمول نہ ہونگی یعنی نتیجہ نہ بن سکیگا۔
الغرض یوں شرطِ کلیتِ کبریٰ کے مفقود ہونے سے چار ضربیں مذکورۂ بالا عقیم ہوگئیں
اور دونوں مقدموں کے ایجاب سلب میں مختلف ہونے کی شرط سے آٹھ یعنی

صغریٰ موجبہ کلیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ
ایضاً	کبریٰ موجبہ جزئیہ
صغریٰ موجبہ جزئیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ
ایضاً	کبریٰ موجبہ جزئیہ
صغریٰ سالبہ کلیہ	کبریٰ سالبہ کلیہ
ایضاً	کبریٰ سالبہ جزئیہ
صغریٰ سالبہ جزئیہ	کبریٰ سالبہ کلیہ
ایضاً	کبریٰ سالبہ جزئیہ

پس صرف چار ضربیں منتج باقی رہگئیں ــــــ

صُغریٰ مُوجبہ کلیہ	کبریٰ سالبہ کلیہ
صُغریٰ سالبہ کلیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ
صُغریٰ مُوجبہ جزئیہ	کبریٰ سالبہ کلیہ
صُغریٰ سالبہ جزئیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ

تیسری شکل کے اِنتاج کیلئے دو شرطیں ہیں۔ ایجابِ صُغریٰ۔ اور دونوں مُقدّموں میں کم سے کم ایک کا کلیہ ہونا۔ دلیل پُوچھو تو سیدھی بات یہی ہے کہ ان شرطوں کے خلاف میں ایسا پایا کہ کبھی نتیجہ ایک طرح پر نکلتا ہے اور کبھی دوسری طرح پر۔ اِس اختلاف کی وجہ سے اِن ضربوں کو عقیم میں داخل کیا۔ مگر عقلی دلیل سے بھی ہم تمکو سمجھا سکتے ہیں کہ اگر ایجابِ صُغریٰ کو شرطِ اِنتاج نہ قرار دو تو صغریٰ کو سالبہ فرض کر لینے سے قباحت لازم آئیگی وہ یہ کہ صُغریٰ کو سالبہ مانو تو کلّیہ ہوگا یا جزئیّہ۔ اور جو صُورت اختیار کرو اُس کا ماحَصَل یہ ہوگا کہ حدّ اوسط سے اصغر مسلُوب ہے یعنی کلّیہ ہے تو کُل افرادِ حدّ اوسط سے۔ اور جزئیّہ ہے تو بعض سے۔ اب ایسے صُغریٰ کے ساتھ کبریٰ یا سالبہ ہوگا یا مُوجبہ اور اُسکا ماحَصَل یہ ہوگا کہ کُل یا بعض افرادِ اوسط سے اکبر مسلُوب ہے یا یہ کہ کُل یا بعض افرادِ اوسط کو ثابت ہے پس اصغر و اکبر گویا دو صفتیں ہیں جو ذاتِ واحد حدّ اوسط کو ثابت ہیں یا اُس سے مسلُوب ہیں اور یہ بعینہ اُسی طرح کی بات ہے جس کا مذکور شکل ثانی میں ہو چکا ہے۔ غرض کہ اِن صورتوں میں اکبر و اصغر کا مُتباین ہونا بھی ممکن ہے اور متباین ہوئے تو دونوں کا ایک دوسرے پر محمُول ہونا محال یعنی نتیجے کا مُرتّب ہونا متعذّر۔ دوسری شرط یعنی ایک مُقدّمے کا کلّیہ ہونا تو کھُلی بات ہے کہ اگر دونوں مُقدّمے جزئیّہ ہونگے تو

ممکن ہے کہ جن افرادِ اوسط پر صُغریٰ میں حکم ہے وہ اَور ہوں اور جن پر کبریٰ میں حکم ہے وہ اَور ہوں پس محکوم علیہ متحد نہ ہوا اب نتیجے میں حکم کریں تو کس پر کریں۔ اب سمجھو کہ شکلِ ثالث میں شرائطِ انتاج نے دس ضربوں کو عقیم کر دیا اور صرف چھ ضربیں منتج رہ گئیں یعنی ـــــ

۱	صُغریٰ مُوجبہ کلّیہ	کبریٰ مُوجبہ کلّیہ
۲	ایضاً	مُوجبہ جزئیہ
۳	ایضاً	سالبہ کلّیہ
۴	ایضاً	سالبہ جزئیہ
۵	صُغریٰ موجبہ جزئیہ	موجبہ کلّیہ
۶	ایضاً	سالبہ کلیہ

نتیجے کے باب میں جو ہم کلّیہ قاعدہ لکھ چکے ہیں کہ تابع اخس اَرذل ہوتا ہے اِس شکل کی پہلی ضرب میں وہ قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے یعنی قاعدے کی رُو سے نتیجہ مُوجبہ کلّیہ ہونا چاہیئے مگر نہیں مُوجبہ جزئیہ ہوتا ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اصغر بہ نسبت اکبر کے عام ہو تو حکمِ کلّی نادرست ہوگا مثلاً کُل آدمی جاندار ہیں اور کُل آدمی بولنے والے ہیں۔ شکلِ ثالث کی ضربِ اوّل ہے اور نتیجہ کلّیہ کہ کُل جاندار بولنے والے ہیں غلط بلکہ بعض

جاندار بولنے والے ہیں صحیح ہوگا۔ باقی ضربوں کے نتیجوں میں قاعدۂ کلّیہ بدستور جاری ہے،
چوتھی شکل میں یہ شرط ہے کہ یا تو دونوں مُقدّمے مُوجبہ ہوں اور صُغریٰ کلّیہ ہو اور اگر
دونوں مُقدّمے ایجاب وسلب میں مختلف ہوں تو ایک اُن میں کلّیہ ہو اور اس شکل
میں آٹھ ضربیں مُنتج ہیں یعنی ——

	صُغریٰ	کبریٰ	نتیجہ	
۱	موجبہ کلّیہ	موجبہ کلّیہ	مُوجبہ جزئیہ	جیسے کُل آدمی جاندار ہیں اور کُل گویا آدمی ہیں
۲	ایضاً	مُوجبہ جزئیہ	ایضاً	نتیجہ یہ کہ بعض جاندار گویا ہیں
۳	سالبہ کلّیہ	مُوجبہ کلّیہ	سالبہ کلّیہ	
۴	مُوجبہ کلّیہ	سالبہ کلّیہ	سالبہ جزئیہ	جیسے کُل آدمی جاندار ہیں اور کوئی گھوڑا آدمی نہیں
۵	مُوجبہ جزئیہ	سالبہ کلّیہ	ایضاً	نتیجہ یہ کہ بعض جاندار گھوڑے نہیں۔
۶	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلّیہ	ایضاً	
۷	موجبہ کلّیہ	سالبہ جزئیہ	ایضاً	
۸	سالبہ کلّیہ	موجبہ جزئیہ	ایضاً	

سوائے ضربِ اوّل اور ضربِ چہارم کے باقی ضربوں کے نتیجے قاعدۂ کلّیہ کے مطابق ہیں
اب جہتوں کا بیان شروع کرتے ہیں۔ یہ تو معلوم ہے کہ مُوجّبہ بسیطہ اور مُرکّبہ

ملکر پندرہ ہیں پس اگر قیاس قضایاے موجہہ سے بنایا جائے تو پندرہ قسم کے صغریٰ اور پندرہ ہی قسم کے کبریٰ ہو سکتے ہیں یعنی اشکالِ اربعہ مذکورہ کی ہر ایک ضربِ منتج میں جہت کے اِعتبار سے ۲۲۲ صُورتوں کا ہونا ممکن ہے۔ سو شکلِ اوّل میں ممکنہ صُغریٰ چاہے عامّہ ہو چاہے خاصّہ غیر منتج ہے اِسواسطے کہ شکلِ اوّل کی صُغریٰ کا یہ مقصُود ہوتا ہے کہ حدّاوسط کا ایک فرد اصغر بھی ہے اور کبرےٰ کا یہ مطلب کہ کل افرادِ حدّاوسط متصف بہ اکبر ہیں تبھی تو جھٹ سے نتیجہ نکل آتا ہے کہ اصغر متّصف بہ اکبر ہے اور جب صُغرےٰ کو ممکنہ فرض کیا تو یہ بات حاصل نہوئی کہ حدّاوسط کا ایک فرد اصغر بھی ہے بلکہ اسی قدر ثابت ہوا کہ اصغر کا حدّاوسط کی فرد ہونا ممکن ہے اور بڑا فرق ہے۔ ہے اور ممکن ہے میں۔ ہے کہتا ہے کہ بالفعل ہے اور ممکن ہے سے ظاہر ہوتا ہے کہ بالفعل نہیں صرف عقل تجویز کرتی ہے کہ ہو سکتا ہے۔ مگر عقل تو ہزاروں لاکھوں باتوں کو تجویز کرتی ہے تو کیا اُنکو بالفعل موجود مان کر حکم لگا بیٹھیں۔

الغرض کہ اصغر تک حکمِ اکبر نہ پہنچا اور یوں ۲۲۲ صُورتوں میں سے ۳۰ صُورتیں عقیم ہو گئیں اور ۱۹۲ مُنتج رہیں۔ اب اس کا کوئی قاعدہ اور ضابطہ قرار دینا چاہیئے کہ نتیجے میں جہت کیا ہو گی۔ سو نتیجے میں ہمیشہ کبرے کی جہت ہو گی۔ کبریٰ میں تین چیزیں ہیں موضوع۔ محمول۔ جہت۔ اگرچہ ظاہر میں موضوع ذات ہے اور محمول صفت

مگر حقیقت میں موضوع بھی ایک معنی وصفی ہے اور صغریٰ میں اسی کا محمول ہونا بھی اس بات کا شاہد ہے۔ الغرض موضوع و محمول دو وصف ہیں کہ ذاتِ واحد کو عارض ہیں۔ رہی یہ بات کہ انکا عارض ہونا کس طرح کا ہے یعنی ضروری ہے یا دائمی یا بالفعل و یا بالامکان۔ سو وصفِ محمول کی نسبت تو جہت موجود ہے مگر وصفِ موضوع کے لیئے کچھ صراحت نہیں اور جہاں جہت کی صراحت نہو تو وہاں جہت بالفعل معتبر ہوا کرتی ہے الحاصل کبریٰ کے یہ معنی ہوئے کہ جو ذات وصفِ موضوع یعنی وصفِ حدِّ اوسط سے بالفعل متصف ہے وہی ذات وصفِ محمول یعنی وصف اکبر سے اس جہت کے ساتھ متصف ہے جو قضیے میں مذکور ہے۔ اب دیکھو کہ صغریٰ کا ماحصل کیا ہے یہی تو ہے کہ ایک ذات اپنے محمول کے وصف یعنی حدِ اوسط کے وصف کے ساتھ متصف ہے مگر اس اتصاف کے واسطے صغریٰ میں سوائے امکان کوئی جہتِ خاص ہے لیکن کوئی جہت ہو جہتِ بالفعل سے خاص ہوگی اسلیئے کہ جہتِ امکان کے بعد جہتِ بالفعل عام ترین جہات ہے پس صغریٰ میں چاہے کوئی جہت ہو اتنا ضرور ہوگا کہ اصغر صفتِ حدِّ اوسط سے بالفعل متصف ہے، اور کبریٰ بتا رہا ہے کہ جو ذات صفتِ حدِّ اوسط سے بالفعل متصف ہے وہ اس خاص جہتِ مذکورہ کے ساتھ صفتِ اکبر سے متصف ہے۔ یوں جہتِ صغریٰ درمیان سے ساقط ہو کر جہتِ کبریٰ نتیجے میں معتبر رہی۔ مگر جو کبریٰ مشروطہ عامہ

یا مشروطہ خاصہ یا عرفیہ عامہ یا عرفیہ خاصہ ہوگا تو ضرورتاً جہت صغریٰ لیجائیگی کیونکہ
ایسے کبریٰ میں ذات حدِ اوسط پر حکم اکبر کا جاری کرنا وابستہ وصفِ حدِ اوسط ہے پس
جس حیثیت سے اصغر کو وصفِ حدِ اوسط عارض ہے اسی حیثیت سے اُس کو اکبر عارض ہوگا
اور یہاں صغرے میں اگر لادوام یا لاضرورت کی قید ہوگی یا اُس میں کبرے سے
زیادہ کوئی خاص ضرورت ہوگی تو اُسکو ساقط کردینگے کیونکہ حکم اکبر کے لئے صرف
ثبوت صفتِ حدِ اوسط درکار ہے۔ قیدِ لادوام و لاضرورت سے اُس میں کسی طرح
کا خلل واقع نہیں ہوسکتا۔ اور جو ضرورت کہ کبریٰ میں نہیں صغریٰ میں ہے تو ہونے
دو صغریٰ کی ضرورت تو واسطے صفتِ حدِ اوسط کے ہے۔ اور کبریٰ کی واسطے اکبر
کے مگر نتیجے میں صفتِ اکبر کی ضرورت معتبر ہے۔ پس صغرے کی ضرورت کو کچھ
دخل نہوا۔ ایک بات اور سمجھ لو کہ کبرے دونوں مشروطہ یا دونوں عرفیہ ہونے
کی حالت میں جو جہتِ صغرے لی جاتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ کبریٰ
میں لادوام و لاضرورت کی قید ہو تو اُس کو بھی نہ لو۔ نہیں یہ قید نتیجے میں
لگائی جائیگی۔ اور وجہ اس کی ظاہر ہے۔ اب اِس تمام بیان کو جدولِ ذیل
سے مطابق کرو ⁂

جدول

۱	صغریات / کبریات	مشروطہ عامہ	عرفیہ عامہ	مشروطہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۲	ضروریہ	ضروریہ	دائمہ	ضروریہ لادائمہ	دائمہ لادائمہ
۳	دائمہ	دائمہ	دائمہ	دائمہ لادائمہ	دائمہ لادائمہ
۴	مشروطہ عامہ	مشروطہ عامہ	عرفیہ عامہ	مشروطہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۵	عرفیہ عامہ	عرفیہ عامہ	عرفیہ عامہ	عرفیہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۶	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	وجودیہ لادائمہ	وجودیہ لادائمہ
۷	مشروطہ خاصہ	مشروطہ عامہ	عرفیہ عامہ	مشروطہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۸	عرفیہ خاصہ	عرفیہ عامہ	عرفیہ عامہ	عرفیہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۹	وجودیہ لادائمہ	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	وجودیہ لادائمہ	وجودیہ لادائمہ
۱۰	وجودیہ لاضروریہ	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	وجودیہ لادائمہ	وجودیہ لادائمہ
۱۱	وقتیہ	وقتیہ مطلقہ	وقتیہ مطلقہ	وقتیہ	مطلقہ وقتیہ لادائمہ
۱۲	منتشرہ	منتشرہ مطلقہ	منتشرہ مطلقہ	منتشرہ	منتشرہ مطلقہ لادائمہ

ابھی صرف شرائط شکل اول کا بیان ہوا باقی ماندہ تین شکلوں کے شرائط اور بھی پیچیدہ اور مشکل ہیں۔ بڑا خوف تو یہ ہے کہ مبادا مبتدی کا ذہن ان مطالب سے منتشر ہوجائے

اور چھوٹوں کا کام بھی ہمیشہ نہیں پڑتا شکل اوّل جو کثیر الاستعمال ہے اُسکی شرائط بیان
ہو ہی چکیں اسواسطے ہم باقی تین شکلوں کے بیان سے سکوت کرتے ہیں جسکو استعمال فن
کا شوق ہو وہ مطوّلات کو دیکھ سکتا ہے۔ قیاس استثنائی کا مذکور اور اسکی مثال تم
اوپر پڑھ چکے ہو یہ قیاس بھی ایک شرطیّہ اور ایک حملیہ سے مرکب ہوتا ہے پھر
بھی اقترانی شرطی نہیں ہوتا قیاس استثنائی میں نتیجہ یا اُسکا نقیض جزو مقدمہ
قیاس ہوتا ہے۔ مثالوں پر رجوع کرنے سے تمکو یہ تفرقہ بخوبی معلوم ہو جائیگا
قضیہ حملیہ سے شرطیہ متصلہ کے لازم و ملزوم یعنی مقدم و تالی میں سے کسی کو یا
شرطیہ منفصلہ کی دو یا چند شقوں میں سے ایک یا متعدد شقوں کو واقع یا معدوم
کرتے ہیں جسکو اصطلاح منطق میں وضع و رفع بولتے ہیں جس سے دوسری شق
کا وضع یا رفع لازم آتا ہے کہ یہ نتیجہ ہوا جس طرح قیاس اقترانی میں شرائط انتاج
ہیں قیاس استثنائی میں بھی ہیں مگر کم اور سہل پہلی شرط تو یہ ہے کہ شرطیہ متصلہ
ہو یا منفصلہ موجبہ ہونا چاہیے۔ اگر سالبہ ہوگا تو (متصلہ سالبہ) سلب لزوم یا
(منفصلہ سالبہ) سلب عناد سے نتیجہ کیا خاک نکلیگا۔ نتیجے کی بنیاد ہے تعلق پر اور جب
دو چیزیں ایک دوسرے سے بے تعلق ٹھہریں تو نہ ایک کے وجود سے دوسری
کا وجود لازم آئیگا نہ ایک کے عدم سے دوسری کا عدم۔ دوسری شرط یہ ہے کہ

شرطیۂ متصلہ ہو تو لزومیہ ہو اور منفصلہ ہو تو عنادیہ کیونکہ اتفاقیات پر کسی حکم کی بنا نہیں ہو سکتی۔ اور اسی سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ شرطیہ کا کلیہ ہونا ضرور ہے شرائطِ انتاج تو یہ ہیں۔ اب سمجھنا چاہیئے کہ نتیجہ کیا اور کیسا ہوگا۔ سو شرطیۂ متصلہ میں وضعِ مقدم سے نتیجہ وضعِ تالی اور رفعِ تالی سے نتیجہ رفعِ مقدم نکلتا ہے لیکن چونکہ ممکن ہے کہ تالی بہ نسبت مقدم کے عام ہو وضعِ تالی منتج وضعِ مقدم اور رفعِ مقدم منتج رفعِ تالی نہ ہوگا مثلاً یوں کہیں کہ اگر یہ شخص انسان ہے تو جاندار ضرور ہے لیکن انسان تو ہے نتیجہ یہ کہ جاندار ضرور ہے یا لیکن جاندار تو نہیں ہے نتیجہ یہ کہ تو انسان بھی نہیں ہے۔ یہ تو دو منتج شکلیں ہوئیں۔ غیر منتج یہ ہیں۔ کہ لیکن انسان تو نہیں۔ یا لیکن جاندار تو ہے۔ اور اگر شرطیہ منفصلہ ہے تو حقیقیہ ہونے کی صورت میں ہر جزو کا وضع منتج دوسرے جزو کے رفع کا ہوگا اور بالعکس یعنی ہر جزو کا رفع منتج دوسرے جزو کے وضع کا ہوگا مثلاً یہ عدد جفت ہو یا طاق۔ مگر جفت ہے۔ نتیجہ یہ کہ طاق نہیں۔ یا مگر طاق ہے نتیجہ یہ کہ جفت نہیں۔ یا مگر جفت نہیں نتیجہ یہ کہ طاق ہے۔ یا مگر طاق نہیں نتیجہ یہ کہ جفت ہے۔ اور مانعۃ الجمع ہونے کی صورت میں ہر جزو کا وضع منتج دوسرے جزو کے رفع کا ہوگا مگر اس کا عکس نہیں یعنی کسی جزو کا رفع منتج دوسرے کے وضع کا

نہوگا۔ مثلاً یہ چیز از قسمِ پتھر ہے یا از قسمِ درخت لیکن از قسمِ پتھر ہے نتیجہ یہ کہ از قسمِ درخت نہیں۔ یا لیکن از قسمِ درخت ہے نتیجہ یہ کہ از قسمِ پتھر نہیں۔ یہ تو مُنتج صورتیں ہوئیں اب غیر مُنتج لو۔ لیکن از قسمِ پتھر نہیں یا از قسمِ درخت نہیں اور مانعتہ الخلو ہوگا تو ہر ایک جزء کا رفع دوسرے کے وضع کا مُنتج ہوگا مگر نہ بالعکس یعنی کسی جزء کا وضع دوسرے کے رفع کا مُنتج نہوگا۔ منطق کے جتنے قاعدے ہمارے نزدیک مُبتدی کو جاننے ضرور تھے اب ہم لکھہ چکے۔ اگر یہ قاعدے تمکو مستحضر ہوں تو عیارِ اِستدلال کے لیئے ایک کسوٹی ہے۔ جب کوئی دلیل تمہارے روبرو پیش کی جائے تو تم اِس کسوٹی پر کَس کر پہچان سکتے ہو کہ کھوٹ ہے یا کھری۔ اثباتِ دعوے کے لیئے کافی ہے یا نہیں۔ اوّل تو دلیل کو دیکھو اشکالِ اربعہ میں سے کس شکل کے پیرایے میں ہے۔ پھر یہ ٹٹولو کہ ضروبِ مُنتجہ میں ہے یا نہیں۔ پھر یہ جانچو کہ شرائطِ اِنتاج اُسمیں پائی جاتی ہے یا نہیں اور آخر میں اِس بات سے اپنا اطمینان کرلو کہ ازروے قاعدہ جو نتیجہ نکلتا ہے وہی دعویٰ ہے یا دونوں میں کچھہ اِختلاف ہے۔ اگر اِستدلال اِن سب جانچوں میں ٹھیر جائے تو جان لو کہ نقصِ منطقی نہیں ہے تاکہ نقصِ منطقی کو فوراً گرفت کرسکو ضرور ہے کہ تمکو قواعد منطق کا اِستحضار کماحقہٗ رہے۔ ہر ایک قاعدے کیلئے جو بیان ہو چکا ہے اُس کا

اعادہ لاحاصل ہے مگر حدِّ اوسط کی نسبت تھوڑا سا تذکرہ مزید مناسب معلوم ہوتا ہے۔
قیاس کے دو مقدموں میں حدِّ اوسط کا مکرر ہونا انتاج کے لیئے شرطِ عظیم ہے اِس میں
کبھی کبھی مُغالطہ بھی واقع ہوا کرتا ہے اور اُسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بادی النظر میں تو
حدِّ اوسط مُکرر معلوم ہوتی ہے جو لفظ صُغریٰ میں ہے وہی کُبریٰ میں ہے مگر ایک
میں اُس لفظ کے حقیقی معنی مُراد ہوتے ہیں دوسرے میں مجازی۔ یا ایک میں **لغوی**
دوسرے میں **منقول**۔ یا یہ کہ وہ لفظ مشترک ہے ایک میں کچھ دوسرے میں کچھ+
مقولاتِ شعرا تمام تر اِسی طرح کے مغالطات سے بھرے ہوئے ہوتے ہیں **مثلاً**
مکن در خانہ سازی طول اندک عرض من بشنو+ کہ این را قصر می نامند باید مختصر کردن+
کہ شاعر اپنے مخاطب کو تقلیلِ عمارت کی رائے دیتا ہے اور اُسکی دلیل یہ بیان کرتا ہے
کہ یہ قصر ہے اور جتنے قصر ہیں اُن کو اختصار لازم۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس عمارت کو اختصار
لازم ہے۔ یہاں لفظِ قصر منشاءِ مغالطہ ہے کہ اسکے معنی لُغوی بیشک کم کرنیکے ہیں
مُسافر کا قصرِ صلوٰۃ بالوں کا قصر بلکہ قصور بمعنی خطا سب اِسی مادّے سے ہیں
لیکن قصر کے دوسرے معنی حویلی اور محل کے بھی ہیں پس لفظِ قصر مشترک ہوا
صُغریٰ میں ایک معنی مُراد لیئے۔ اور کُبریٰ میں دوسرے۔ یا مثلاً یہ **شعر**
گر ایکے پھرے شیخ جی کعبے کے سفر سے+ تو جا لو پھر سے شیخ جی اللہ کے گھر سے

پھرنا مراجعت اور واپس آنا۔ ایک معنی تو یہ ہیں۔ اور ایک چیز سے بدعقیدہ ہو جانا۔ دوسرے معنی یہ ہیں + اور اللہ کے گھر سے پھرنا۔ مہلکے سے نجات پاکر سلامت نکل آنا تیسرے معنے یہ ہیں۔ یا مثلاً گ ہوس ہیں کعبے کے کیوں شیخ بتخانے سے گمرہ ہے + یہاں تو کوئی صورت بھی ہے واں اللہ ہی اللہ ہے + اللہ ہی اللہ ہے دو محاوروں میں مستعمل ہوتا ہے یا یہ کہ سوائے خدا کے اور کچھ نہیں۔ دوسرا یہ کہ کچھ بھی نہیں۔ گھوڑے کی تصویر کو گھوڑا کہدیا توسع و مجاز ہے۔ اب کوئی شخص قیاس ترتیب دے اور تصویر کی طرف اشارہ کرکے کہے کہ یہ گھوڑا ہے۔ اور جتنے گھوڑے ہیں کسی نہ کسی وقت ہنہناتے ہیں نتیجہ یہ کہ تصویر کسی نہ کسی وقت ہنہناتی ہے۔ ایک ظرافت نبیانہ کی مثال بھی اس مقام پر چسپاں ہے۔ ایک بڑھیا سے فرمایا کہ بڑھیا بہشت میں نہ جائیگی وہ مضطر ہوئی۔ تو ارشاد ہوا کہ جنت میں سب لوگ جوان ہو کر رہیں گے پس تکرر حدِ اوسط میں نہ صرف یہ بات کافی ہوگی کہ دونوں ایک ہی لفظ یا الفاظ ہوں بلکہ انکا مفہوم دونوں میں بلا کم و کاست یکساں ہو اور نفس مفہوم تو نفس مفہوم جملہ قیود و اعتبارات جو حدِ اوسط کے مفہوم کے ساتھ قیاس کے ایک مقدمے میں ملحوظ ہیں بعینہا دوسرے مقدمے میں بھی ہوں۔ انگریزوں کی ولایت میں دانشمندوں کی رائے قصاص کے بارے میں مختلف ہے۔ ایک گروہ کا گروہ یہ تجویز کرتا ہے

کہ آدمی کا مارنا کسی حالت میں مناسب نہیں۔ خونی نے اگر خون کیا تو بہت بُرا کیا اور جب اُسکو پھانسی کا حکم دیا جاتا ہے تو یہ دوسری بُرائی ہے۔ بدی کا بدلہ بدی۔ اگر اس دلیل کو قیاسِ منطقی کے پیرایے میں منتظم کیا جائے تو یہ شکل ہوگی کہ قصاص بدی کا بدلہ بدی ہے۔ اور بدی کا بدلہ بدی مذموم بات ہے نتیجہ یہ کہ قصاص مذموم بات ہے۔ لیکن بدی کا بدلہ بدی مختلف حالتوں میں ہوسکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ کینہ کشی اور انتقام کی غرض سے ہو تو یہ البتہ ازروے اصولِ علمِ اخلاق مذموم ہے۔ دوسری بدی کا بدلہ بدی بحکم حاکم تنبیہاً اور جزاءً ہوتا ہے یہ ہرگز مذموم نہیں ورنہ مطلق سزا مذموم ہو جائے۔ اور مخالفینِ قصاص نے دلیل میں یہی مُغالطہ دیا ہے کہ قیاس کے دو مقدموں میں حدِ اوسط کے ساتھ دو مختلف اعتبار ملحوظ رکھے۔ ابطالِ لاتناہی کے لیے ایک دلیل لایا کرتے ہیں کہ اگر غیر متناہی کا وجود ممکن ہو تو ہم ایسے دو خط غیر متناہی فرض کرلیتے ہیں جو ایک حد سے شروع ہوکر انجام میں غیر محدود دُوری تک کھچتے چلے جائیں ظاہر ہے کہ یہ دونوں خط ضرور برابر ہونگے کیونکہ ایک جگہ سے شروع ہوتے ہیں اور برابر لاانتہا کھچتے چلے گئے ہیں اب فرض کرو کہ ایک خط کے شروع میں سے ہم نے سو گز کا ٹکڑا قطع کر ڈالا تو ہم پوچھتے ہیں کہ اس کمی کی کسر آخر کو بھی جاکر نکلیگی یا نہیں اگر نکلیگی تو منتہی ہونا لازم آیا اور اگر نہ نکلیگی تو کُل و جزو برابر ہوگئے

اِس دلیل میں لفظِ کبھی مغالطہ خیز ہے۔ مُدعی کبھی سے ایک زمانہ محدود دس برس
بیس برس سَو برس ہزار برس لاکھ برس مراد رکھتا ہے۔ ہم اُسپر یہ جرح کرینگے
کہ تم جو کہتے ہو کسر کبھی نہ کبھی نکلیگی ہماری اور تمہاری زندگی اور طفلِ امروزہ کی زندگی میں
بلکہ قیامت تک تو نکلتی نہیں ابتدار کی کمی کی کسر کا آخر میں نکلنا یہ خاصہ مقادیر
متناہیہ کا ہے جو تم زبردستی غیر متناہی چیزوں پر لگاتے ہو۔ ادارِ مطلب اور
طرزِ بیان میں سہل انکاری کا دستور مغالطہ بازوں کے لیئے بہت مفید ہے مُنکرینِ
قصاص جنکا تذکرہ ابھی تھوڑی دیر ہوئی ہم کر رہے تھے قصاص کے خلاف پر ایک اَور
دلیل لایا کرتے ہیں مگر اُس میں بھی مغالطہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سزا سے مقصود یہ ہے
کہ مجرم کی اصلاحِ وضع ہو تاکہ وہ آئندہ کو امن و عافیت کے ساتھ تمدن کرے اور
جب تم نے ایک آدمی کو جان سے مار ڈالا تو گویا مقصودِ سزا فوت ہوگیا۔ اِس
دلیل میں طرزِ بیان مُبہم ہے۔ سزا سے یہ مقصود ہے اتنی بات سے یہ معلوم ہوتا
ہے کہ ہر ایک سزا سے یہی مقصود ہوتا ہے حال آنکہ یہ کلیۃً غلط ہے۔ سزاؤں
میں ایک سزا جلائے وطنی کی بھی تو ہے اُسمیں بھی یہ مقصود جو تم کہتے ہو مفقود
اور اگر جزئیہ لوگے تو کبریٰ شکلِ اول کا جزئیہ منتج نہیں۔ اِبہام کی ایک مثال اَور بیان
کرنیکے لائق ہے وہ یہ کہ پانچ اور دو طاق اور جفت ہیں۔ ایک بات۔ اور پانچ

اور دو طاق ہیں۔ دوسری بات۔ دونوں ٹھیک ہیں مگر نتیجہ غلط۔ یہاں لفظ اور میں ابہام ہے۔ ایک جگہ اُس سے اِنفراد مُراد ہے۔ دوسری جگہ اجتماع۔ غرض یہ ہے کہ جب تم کسی دلیل کا نقصِ منطقی نکالنا چاہو تو یہ چند مغالطات بھی تمھاری نظر میں رہیں۔ اگر باایںہمہ کاوش دلیل میں تم کوئی سقم نہیں پاتے تو منطق کے اِعتبار سے دعوے ثابت۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ استدلال فی الواقع درست اور دعوے فی الواقع ثابت ہے۔ یہ بات سُنکر علمِ منطق تمھاری نظروں میں ساقِطُ الاعتبار اور بے منفعت معلوم ہوگا کہ تمامتر زحمت اٹھانیکے بعد بھی اگر واقعی بات معلوم نہو سکی تو اس علم کا حاصل کرنا عبث ہے نہیں نہیں ایسا مت سمجھو۔ حساب سے بڑھکر تو کسی علم کے اُصُول یقینی نہیں ہو سکتے اور ہم تمکو سمجھا دینگے کہ وہ بھی اس نقص سے خالی نہیں مثلاً ہم تم سے کہیں۔ کہ مُرشد آبادی ایک اشرفی دو روپے کی ہوتی ہے تو سَو روپے کی کتنی ملینگی؟ ضرور تُم قاعدۂ حساب سے جواب دوگے کہ پچاس۔ لیکن اگر ہم سَو روپے لیکر بازار جائیں اور اُنکے بدلے مہاجن سے پچاس اشرفی مرشد آبادی طلب کریں تو وہ ہمکو ہرگز نہیں دیگا۔ مگر ہم اس اپنی کامی کا اِلزام تمھارے حساب پر نہیں لگا سکتے بلکہ ہمکو اپنے فرضِ غلط کی شکایت کرنی چاہئے کہ کیوں ہم نے مرشد آبادی اشرفی کو دو روپے کی سمجھا۔ اِسی طرح ایسا فرضِ غلط اِستدلالِ منطقی میں بھی واقع

ہوسکتا ہے اور منطق کچھ اُسکا علاج نہیں کرسکتی۔ مثلاً زید کو کہ ایک آدمی ہے ہم گدھا فرض
کرلیں اور ایک قیاس ترتیب دیں۔ کہ زید گدھا ہے۔ اور جتنے گدھے ہیں رینگتے
ہیں نتیجہ یہ کہ زید رینگتا ہے۔ قواعدِ منطق کے لحاظ سے کوئی نقص اس استدلال
میں نہیں۔ مگر تاہم بلحاظِ نفس الامر نتیجہ غلط ہے۔ اسواسطے کہ صغریٰ غلط فرض
کیا گیا تھا۔ ہرچند اِس قسم کی غلطیوں پر متنبہ کرنا اُس تصنیف کا کام نہیں ہے
جو علمِ منطق پر کتاب لکھے۔ مگر از بسکہ علمِ منطق سے مقصودِ اصلی تصحیحِ فکر ہے اور منطقی کو
یہی منظور ہوتا ہے کہ نتیجہ صحیح نکالنے کی استعداد بہم پہنچائے اسواسطے ہم ناظرینِ کتاب
کو مایوس نکرینگے۔ اور بقدرِ ضرورت چند مسائل ایسے بھی لکھینگے جن سے ایسی غلطیوںکا
انسداد بھی ممکن ہو جو حدودِ منطق سے خارج ہیں جن غلطیوں کا انسداد حدودِ منطق
میں ہے اُنکو غلطیِ صورت کہتے ہیں۔ اور دوسری قسم کو غلطیِ مادہ۔ اِس سے پہلے کہ
ہم غلطیِ مادے کے بارے میں زیادہ گفتگو کریں پہلے تمکو سمجھنا چاہیے کہ آدمی کا ذہن
چھپکے چھپکے کیا کام کر رہا ہے۔ انسان کو تو خدا نے کچھ ایسا ایک وجودِ بے خبر پیدا کیا ہے
کہ اسکے قواءِ ظاہر و باطن اپنا کام کر رہے ہیں اور اسکو اطلاع تک نہیں مثلاً
غذا ہے کہ یہ کھا تو لیتا ہے پھر اسکو خبر نہیں ہوتی کہ اس غذا کو کیونکر معدے اور جگر
میں نضج ہوا اور کیونکر اُس سے اخلاطِ چارگانہ پیدا ہوئے اور کیونکر ہر ایک عضو کو

مناسبِ حالت قوت و تائید پہنچی۔ بعینہ یہی حال ذہن کا ہے جس سے مُراد عقل ہے۔ حواسِ
ظاہر و باطن کے ہرکارے اُسکے محکوم ہیں اور اُن کے ذریعہ سے وہ معلومات بہم
پہنچاتی اور اُنمیں تصرف کیا کرتی ہے۔ تاکہ اس مضمون کو بخوبی سمجھ سکو۔ چھوٹے چھوٹے
بچوں کی حالت پر غور کرو کہ جب یہ حیرت کدۂ دنیا میں آتے تو نئی نئی صورتیں دیکھتے اور
نئی نئی آوازیں سُنتے ہیں۔ متواتر دیکھنے اور سُننے کے بعد انکو معلوم ہوتا ہے کہ فلاں
چیز کا یہ نام ہے مثلاً فرض کرو کہ ایک بچے نے پہلی مرتبہ لفظ سفید سُنا اور شاید کوئی سفید کپڑے
کا تھان اُسوقت موجود ہو جسکو لوگ سفید سفید کہتے تھے تو اس نے یہ سمجھکر کہ شاید سفید اسی
چیز کو کہتے ہیں۔ تھان کے خصائص کو یاد رکھا۔ پھر فرض کرو کہ چند روز کے بعد دُودھ
سامنے رکھا ہوا اور اُسکو بھی لوگ سفید کہنے لگے۔ یہ سُنکر ضرور اُس کو حیرت ہوئی ہوگی
کہ پہلے تو ان لوگوں نے سفید اُس چیز کو کہا تھا جو تپلی تپلی تہیں رکھتی تھی۔ خشک تھی
اب اسکو سفید کہتے ہیں جو تر ہے بہتی ہے۔ کوئی بات اُس تھان کی اِس میں نہیں
پائی جاتی۔ لیکن شاید یہ امر بھی اُسی وقت اسکے ذہن میں خطور کر گیا ہو کہ گو تھان
اور دُودھ دو مختلف چیزیں ہیں مگر رنگ کے اعتبار سے یکساں ہیں ایسا نہو کہ اسی
رنگ کی چیز کو سفید کہتے ہوں۔ پھر فرض کرو کہ بارِ ثالث برف کے موجود ہوتے
سفید سُنا۔ اب اُسکو تیقن ہو چلا کہ ضرور اس رنگ کی چیز کو سفید کہتے ہیں اسیطرح

کاغذ۔ چاندی۔ رانگ۔ روپا۔ پانی۔ پھول۔ وغیرہ دیکھتے دیکھتے اور ہر ایک کے
واسطے لفظِ سفید سُنتے سُنتے اسکو یقین کلی ہوگیا کہ سفید یہ چیز کہلاتی ہے۔ اب ہمکو اور
تمکو سفید سمجھنا آسان ہے مگر شروع میں لفظِ سفید کا مفہوم بڑی کاوش اور بڑی
تفتیش سے سمجھ پایا ہوگا۔ جتنی سفید چیزیں سامنے آئیں مختلف اور متعدد خصائص
کی تھیں ہر ایک چیز کے جملہ خصائص پر احاطہ کرنا پھر اُن خصائص میں سے
خاص اُس صفت کو منتخب کرنا جسکے سبب سے سفیدی کا اطلاق کیا جاتا ہے کتنا
مشکل کام ہے۔ اور جو کہیں ان چیزوں میں سفیدی کے علاوہ اور بھی خصائص
مشترک ہیں مثلاً چاندی اور رانگ میں وزن اور سختی یا پانی اور دودھ میں رقت
تو اس صفتِ خاص کا امتیاز کرلینا جو وجہِ اطلاق سفیدی ہے اور بھی دشوار ہوتا ہے
اور ایسی دشواریوں میں غلطی کا واقع ہونا کیا کچھ عجب ہے جس کا انسداد اسی طرح ممکن ہے
کہ افراد بکثرت نظر سے گزرے ہوں ورنہ ممکن ہے کہ جو رائے چند افراد دیکھکر انسان نے
بہم پہنچائی ہے غلط ہو۔ مثلاً ایک شخص نے اگر صرف لوہا اور تانبا دیکھکر دھات کا تصور
کرلیا ہو تو ہرگز اُمید نہیں کہ اُس کا تصور دھات کی نسبت ٹھیک ہے سختی اور
وزن کو وہ دونوں میں مشترک پاتا ہے اور اسی کو وہ دھات سمجھتا ہے حالانکہ
یہ دو صفتیں پتھر اور لکڑی میں بھی موجود ہیں۔ جس قدر افراد زیادہ دیکھو گے

اُسی قدر زیادہ تم کو اُنکے خصائص معلوم ہونگے۔اِسکے آگے یہ تمیز چاہیے کہ اُنمیں مشترک کون کون ہیں اور اُن میں تم کو درکار کونسی صفت ہے۔مثلاً دھات ہی کی اِفراد پر نظر کرو تو کس کثرت سے خصائص مشترک ہیں۔وزن ایک سختی دو قابلیت تمدّد تین یعنی گرم کرنے او رپیٹنے سے بڑھنا اِمتزاجِ آکسجن سے تبدّل کی قابلیت حاصل کرنا چار حرارت اور حرکت کے پہنچانے کی سب سے زیادہ قوّت رکھنا پانچ + اب ظاہر ہے کہ اِن خصائص میں تم کو ۱ و ۲ و ۳ مطلوب ہیں۔اگر جرِثقیل پر تمہاری نظر ہے اور ۴ اگر تم علمِ کیمیا کے طالب ہو۔اور ۵ اگر طبیعیات میں بحث کرتے ہو پس تصحیح وتکمیلِ تصوّر کے لئے نہ صرف افراد کا بکثرت دیکھنا کافی ہوگا بلکہ ہر ہر فرد کو بار بار مختلف حالتوں میں دیکھنا بھی ضرور ہو گا۔اور اگر کوئی دلیل تم دوسرے کے روبرو پیش کرو تو یہ بھی ضرور ہوگا کہ تم اپنے تصور کو بیان کے ذریعے سے بلاکم وکاست اس کی خاطر نشین کرسکو اور بدُون اِسکے کہ تم کو تعریف وتحدید میں اِستعدادِ کامل ہو۔تم ہرگز اس سے عہدہ برآنہ ہوسکو گے۔اِسی طرح اگر کوئی دوسرا شخص کوئی دلیل تمہارے روبرو پیش کرے تم اُسپر اِعتراض کرنے میں ہرگز عجلت نکرو تاوقتیکہ اُسکے تصورات کو پُوچھ پُوچھکر بخوبی نہ سمجھ لو۔جب اِنسان کا ذہن تصوّرات کا ذخیرہ جمع کرلیتا ہے تو اُن میں تصرّف شروع کرتا ہے مثلاً سفید کا

تصور اسکو حاصل ہوگیا۔ اور پھر اُس نے ایک بگلا دیکھا تو اُسکو وہ کیفیت یاد آتی ہے
جو سفید چیزوں کے دیکھنے سے اُسکے ذہن پر طاری ہوئی تھی اور اب بگلے کو دیکھکر جو
کیفیتِ تازہ طاری ہوئی ہے وہ پاتا ہے کہ یہ کیفیتِ تازہ اُس کیفیتِ سابقہ کے
مماثل ہے تو یہ کہتا ہے کہ بگلا بھی سفید ہے تو یہ تصدیق ہوئی۔ یوں ذہن تصورات
سے تصدیقات کی طرف ترقی کرتا ہے اور تصدیقات کا ذخیرہ جمع کرکے وہ قیاس
بناتا اور نتیجے نکالتا ہے یعنی تین درجے ہیں پہلے تصور پھر تصدیق پھر قیاس
اور ہر ایک درجے میں راستی اور سلامت درکار ہے اور ہر ہر قدم پر احتیاط لازم
نفسِ تصور میں غلطی کا وقوع اوپر بیان ہوا۔ تصدیق کے بنانے میں بھی احتمالِ غلطی
ذہن کے ساتھ لگا ہے۔ کبھی کیفیتِ سابقہ کو کیفیتِ تازہ کے ساتھ مماثل سمجھنے میں خطا
ہوتی ہے۔ تم نے بنیٹھی کے دونوں سروں میں جلتی ہوئی مشعل باندھکر لوگوں کو
پھراتے ہوئے دیکھا ہوگا یا خود بچپن میں آگ کی لکٹی کو گھمایا ہوگا ہوا میں جو آگ کا
چکر بندھا ہوا اور ٹھیرا ہوا نظر آتا ہے۔ مماثلت کی خطا ہے بنیٹھی کے تیز گھومنے
سے جو کیفیت ذہن میں پیدا ہوتی ہے وہ سخت اشبہ ہوتی ہے اُس کیفیت سے جو ٹھیرے
ہوئے آتشی دائرے سے پہلے کبھی حاصل ہوئی ہوگی اور یہی وجہ غلطی کی ہے اگر ہم
اپنے معلومات پر نظر کریں تو بیشتر وہ پائینگے جو خود ہمارے حواس نے اپنی کوشش سے

ہمارے لیئے جمع کیئے ہیں۔ مگر آلاتِ حواس میں پروردگارِ عالم نے اُسیقدر تیزی عنایت کی ہے جو اُس حکیمِ مطلق نے ہمارے لئے ضرور سمجھی ہے اور جو کچھ قصور یا فتورانِ آلات میں ہے اسکی تلافی عقل سے کردیگئی ہے جسکی مدد سے ایسے ایسے آلات ایجاد کیئے گئے ہیں جو ہمارے حواس کی تیزی چند در چند زیادہ کردیتے ہیں جیسے دُوربین خوردبین وغیرہ لیکن اس سے ہمارے اصلِ مطلب میں کچھ خلل نہیں آتا۔ ہمارے معلومات بیشتر ہمارے حواس کی محنت کا نتیجہ ہیں۔ علاوہ اِنکے بعض معلومات ایسے بھی ہیں جو ہمارے حواس کی گرفت میں نہیں آئے تاہم حواس کے ساتھ ایک دُور کا تعلق انکو بھی ہے اور سبب یہ ہے کہ واقعاتِ دنیا پر نظر کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام کارخانہ ایک معمول اور قاعدے اور انتظام کے ساتھ چل رہا ہے جو چیز اوپر کو پھینکتے ہیں آخرِ کار زمین پر گر پڑتی ہے۔ جب باروت کو آگ چھوجاتی ہے تو بھڑک اُٹھتی ہے اور ایک دھماکے کی آواز اور روشنی پیدا ہوتی ہے۔ اگر کسی آدمی کا سر کاٹ ڈالیں تو مر ہی جاتا ہے جب ایک چیز کو دھکا دیا جائے اور کوئی اُسکا مزاحم نہو تو وہ چیز اُس دھکے کے آگے آگے سرکنے لگتی ہے۔ اسی طرح کی ہزاروں لاکھوں باتیں ہیں کہ اُنکے خلاف کبھی واقع نہیں ہوتا لیکن اسی طرح بہت سے واقعات کیلئے کوئی قاعدہ نہیں پایا جاتا ہر دا ہوا سے اِس ملک میں اکثر پانی آتا ہے مگر ہمیشہ نہیں

آدمی یہاں کے اکثر سانولے ہوتے ہیں مگر ضرور نہیں۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے
کہ واقعات قسمِ اوّل ہمیشہ ایک حالت کے بعد واقع ہوا کرتے ہیں اور وہ حالتِ مُتقدّمہ
اُن واقعات کا سبب سمجھی جاتی ہے پس ہم اُس حالت کو دیکھکر پیشین گوئی کر سکتے ہیں
کہ کیا کیفیت واقع ہونیوالی ہے۔ اور ہر ایک کیفیت اور واقعے کو دیکھکر ہم خیال
کرتے ہیں کہ فلاں حالت اِس سے پہلے واقع ہوئی ہوگی۔ وجودِ سبب و علت سے وجود
مُسبّب و معلول پر استدلال کرنے کو اِستدلالِ لمّی کہتے ہیں مثلاً کسی ہنگامے میں
لوگوں نے ایک شخص کو لاٹھیوں سے مارا ہو اور اسکے اعضاءِ رئیسہ کو ایسا صدمہ
پہنچا ہو جو عادتاً مُہلک ہوا کرتا ہے اور ہم زخموں کو دیکھکر کہیں کہ یہ شخص ضرور
مر جائیگا۔ تو یہ اِستدلالِ لمّی ہوا۔ اور اِستدلال کی شکلِ منطقی یوں ہوگی کہ مثلاً
اس شخص کا دماغ لاٹھی کے صدمے سے پاش پاش ہوگیا ہے اور جس کا دماغ پاش پاش
ہوجاتا ہے وہ مر ہی جاتا ہے نتیجہ یہ کہ یہ شخص مر ہی جائیگا۔ اور وجودِ معلول سے وجود
علت پر اِستدلال کرنے کو اِستدلالِ اِنّی کہتے ہیں جیسے ڈاکٹر لوگ لاش
دیکھکر اَسبابِ مرگ معلوم کریں۔ اِس عالمِ اَسباب میں عادتِ الٰہی یُونہی جاری ہے
کہ ہر چیز اور ہر واقعے کا کچھ سبب ہوتا ہے۔ اِس عادت نے عقل کی زور آزمائی کے
لئے ایک بڑا میدان مُہیّا کر رکھا ہے۔ ہزاروں مُفید کلیں جو ایجاد ہوئیں اور ہوتی

جاتی ہیں سب کا مدار استدلال لِمّی ہو اور جو تفتیش کبھی پیش آئی ہو یا پیش آیئگی اُسکا
ماخذ استدلالِ اِنّی ہی۔ علمِ ہیئت نے اِسی استدلال کے ذریعہ سے کیا کچھ ترقی حاصل
کی ہے سر اسحاق نیوٹن صاحب نے جب اجرامِ فلکی میں کشش کا ہونا ثابت کر دیا
اور حرکت کے قاعدے منضبط ہو گئے تو اُن کو سیّاروں کی گردش سے منطبق کیا اور
دیکھا گیا تو اسبابِ معلومہ اُس خاص حرکتِ حاصلہ کے واسطے ناکافی معلوم ہوئے
تب تفتیش ہوئی کہ ضرور اور کوئی بھی مؤثر ہے اور آخر کو واقع میں مؤثر نکلا اور نئے
سیّارے دیکھے گئے لیکن سب کچھ تو ہے احتمالِ غلطی استدلالِ لمّی اور استدلالِ اِنّی
میں بھی دامنگیر ہے وہ یہ کہ علاقہ سببیّت قرار دینے میں غلطی کی ہو صرف اتنی بات سے
کہ ایک حالت کے بعد ایک حالت واقع ہوتی ہے دونوں میں علاقہ سببیّت نہیں ہو
سکتا مثلاً فصولِ اربعہ گرمی برسات جاڑا بہار ہمیشہ یکے بعد دیگرے ہوتی رہتی
ہیں پھر بھی کوئی موسم اپنے مابعد کے موسم کا سبب نہیں ہو اور ابھی اگر مادۂ زمین بدلجائے
یا کسی وجہ سے بمقابلۂ آفتاب مقام زمین میں فرق واقع ہو تو تسلسل فصول کا نامنتظم
ہو جانا جائے تعجب نہیں پس اول تو مطلق سبب کے امتیاز میں احتیاط چاہیئے
دوسرے یہ ضرور ہی کہ سبب کافی ہو۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم ناکافی چیزوں کو سبب
سمجھ لیتے ہیں اور دوسری حالتیں کہ بدون اُن کے سبب موثر نہیں ہوتا ہماری

نظر سے رہجاتی ہیں مثلاً سب کوئی جانتا ہے کہ گھنٹے سے آواز کے پیدا ہونیکا سبب
یہ ہے کہ اُس میں کسی صدمے کے ذریعہ سے تموّج پیدا کیا جائے لیکن یہ سبب کافی نہیں ہے
تموّج کے علاوہ شرطِ ضروری ایک یہ بھی ہے کہ وہ تموّج اُس حالت میں پیدا کیا گیا
ہو کہ گھنٹہ ہوا میں ہو۔ ورنہ اگر خلا میں گھنٹہ بجایا جائے تو کچھ بھی آواز نہیں سُن
پڑیگی اسی طرح ظاہر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ زیادتی وزن کی وجہ سے بھاری چیز
بہ نسبت ہلکی چیز کے زمین پر جلد گرتی ہے لیکن وجودِ ہوا یہاں بھی در پردہ شرط
ہے مرتبان کی ہوا نکال لی جائے اور پھر ایک پیسہ اور پر اُسکے اندر اوپر سے گرائیں
تو دونوں ساتھ گرینگے اگر عوام کے رُوبرو بیان کرو کہ گرمی کے دنوں کی نسبت
جاڑے میں زمین آفتاب سے زیادہ نزدیک ہوتی ہے تو سُننے کے ساتھ ہی وہ جھوٹا سمجھیں گے
کیونکہ اُنکے ذہن میں تو یہ مرتکز ہے کہ زمین پر شعاعِ آفتاب کی گرمی ہے اور آفتاب منبع حرارت
ہے اُسی کا قُرب باعث ازدیادِ حرارت ہوتا ہے یہ خیال سچا ہے بیشک گرم چیز کے قُرب میں زیادہ
گرمی ہوتی ہے مگر انعکاس کی خاصیتیں تحقیق کرنے سے ایسا ثابت ہوا کہ صرف قُرب
سبب کافی نہیں ہے۔ عمودی شعاعیں بڑی تیز ہوتی ہیں اگر نزدیک ہو اور شعاع منحرف پڑے
تو گرمی کم پہنچیگی مُشاہدات یعنی وہ معلومات جو انسان خود اپنے حواس کے ذریعہ سے حاصل کرتا ہے
بدیہی ہیں اور کسی دوسرے ثبوت کے محتاج نہیں مثلاً پیتل کا فتیل سونا سامنے رکھا ہو اور ہم کہیں کہ

مشاہدات

یہ پیتل زرد ہے۔ یا تو چل رہی ہوا اور ہم کہیں کہ ہوا گرم ہے تو یہ باتیں بدیہی ہیں۔ اور اگر کوئی انکا ثبوت چاہے تو یہ خود اپنا ثبوت ہیں اور ہمیشہ جملہ استدلال بعد تفتیش و کاوش کے اسی طرح کی باتوں پر آکر ٹھیر جاتے ہیں کیونکہ جب کسی مقدمہ بدیہی پر پہنچے استدلال منقطع ہوا لیکن غور کر کے دیکھا تو بعض مرتبے بدیہیات میں بھی غلطی واقع ہوتی ہے موجودات کو ہمارے ساتھ تعلق ہوتا ہے اور اُس تعلق سے ایک کیفیت ہمارے ذہن پر طاری ہوتی ہے اسی کیفیت کو تصوّر اور اسی کو علم کہتے ہیں۔ بعض چیزیں آنکھ کے سامنے آنے سے ہمارے ساتھ تعلق پیدا کرتی ہیں بعض مرتبے ہم اُنکو چھوتے اور ٹٹولتے ہیں بعض مرتبے اُنکو منہ میں رکھکر مزا لیتے ہیں۔ یہ سب اقسام ہیں اس تعلق کے جو ہم موجودات کے ساتھ پیدا کرتے ہیں ازبسکہ ہر ایک چیز سے کچھ نہ کچھ کیفیت ضرور ہم پر طاری ہوتی ہے۔ تو حقیقت میں ہمارا علم اُس چیز کے وجود کا تابع ہے یا یہ کہ وجود اشیا سبب ہے ہمارے علم کا اور چونکہ معلول سے علّت کو پہچاننا ہمارا دستور ہے ہمکو ایسا خیال ہوتا ہے کہ کسی چیز کی جو کیفیت ہمارے ذہن میں ہے وہ واقع میں بھی ہے ورنہ ہمارے ذہن نے کہاں سے اخذ کی بعض حکما کا یہ مقولہ تھا کہ اشکال ہندسی یعنی سطح۔ خط۔ نقطہ۔ دائرہ جیسی کتاب اقلیدس میں مذکور ہیں فی الواقع موجود ہیں۔ مقلّدین فیثاغورس نے دیکھا کہ آگ کی ماہیت کچھ خوب سمجھ میں نہیں آتی سوچنے سے اتنا البتہ معلوم ہوتا ہے کہ آگ کچھ بڑی عظمت یا

چیز ہے اور ہمارے ذہنوں میں اسکی وقعت کا ہونا اس بات کی دلیل ہی کہ فی الواقع اسکو کائنات عالم میں بڑی عظمت حاصل ہی اس واسطے اُن لوگوں نے کُرہ آتشی کا وجود تسلیم کر لیا اور یوں سمجھے کہ آسمان باعتبارِ تفاوتِ ترکیبِ آتشی منتظم ہیں اس غلطی نے اسی حد پر بس نہیں کی اور آگے پاؤں پھیلایا یہاں تک کہ گویا ذہنی کیفیتوں کو وجودِ اشیاء کا سبب ٹھیرا لیا اور جس کے تصور سے عاجز ہوئے تو یہ سمجھا کہ واقع میں اس کا وجود نہیں۔ مسمرزم اور فری میسن کے وجود میں بہتیروں کو کلام ہے سبب کیا کہ اُن کی سمجھ میں نہیں آتا اور کہتے ہیں کہ اگر کچھ بات ہوتی تو ہم بھی تو سمجھتے لقمان حکیم وجود خدا پر یہ دلیل لایا کرتا تھا کہ بھلا سب چیزیں تو مادے سے بنی ہیں مادّہ کیونکر بنا ایسا تو ممکن نہیں کہ خود اُس نے اپنے تئیں بنا لیا ہو۔ اس سے ظاہر ہے کہ مادے کا کوئی اَور خالق ہے اور ضرور ہے کہ وہ بڑا دانشمند بھی ہو ورنہ جو خود عقل سے خالی ہو وہ آدمی جیسے دانشمند مخلوقات کیونکر پیدا کر سکتا ہے۔ اور قرینِ قیاس نہیں کہ دُنیا با ایں عمدگی خود بخود ہو گئی ہو۔ اس تمام تر دلیل کا ماحصل یہی ہے کہ جو کچھ ہماری سمجھ میں نہیں آتا وہ واقع میں نہیں ہی۔ زمین کے سکون پر متقدمین حکما کو یہ استدلال تھا کہ زمین وسطِ جو میں ہے اور سب طرف سے اُسکا بُعد یکساں ہے ایسی حالت میں کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ زمین کو کسی سمت میں حرکت ہو تو کیوں ہو۔ اس تمام

بیان سے حاصل یہ ہے کہ دنیا میں ہر چیز کے واسطے ایک سبب کا ہونا اور واقعات
کی ہمرنگی ان دو باتوں نے انسان کی طبیعت کو ایسا کر رکھا ہے کہ جب کوئی واقعہ
اُسکے رُوبرو پیش آئے فوراً اُسکو سبب کی جستجو ہوا ور چند واقعات مماثل دیکھ کر وہ
کلیات کی طرف ترقی کرے مثلاً گردشِ زمین پر ہم استدلال کریں کہ زمین کا سایہ
جسکی وجہ سے چاند گہنایا ہوا نظر آتا ہے چاند پر گول پڑتا ہے اور جس چیز کا سایہ
گول ہو وہ خود گول ہوتی ہے نتیجہ یہ کہ زمین گول ہے۔ اسمیں صغریٰ تو نتیجہ ہمارے
مشاہدے کا ہے۔ رہا کبرے وہ بھی ہے تو نتیجہ مشاہدہ مگر تعمیم لیے ہوئے کیونکہ ہم
نے گول سایے کی چیزیں بہت دیکھی ہونگی سو دوسو یا ہزار دو ہزار تا ہم حکم کلی
صادر کرنا محض مشاہدہ پر نہیں ہے بلکہ ایک دوسری دلیل پر مبنی ہے وہ کیا ہے
واقعات کی ہمرنگی اس طور پر کہ لاکھ کی گولی توپ کے گولے امرود انار وغیرہ کے
سایے کو ہم نے دیکھا اور گول پایا۔ بقاعدۂ استدلالِ اِنّی ہم نے گول سایہ دیکھ کر
اصل چیز کے گول ہونے پر استدلال کیا۔ ابھی تک ہمارا حکم اُنہیں افراد میں محصور
ہے جو ہم نے دیکھیں اب ہمارے ذہن نے آگے ترقی کی کہ انہی مثالوں میں ہم
سایے کی گولائی کو اصل کی گولائی کا تابع پاتے ہیں تو ہمرنگیِ واقعات مقتضی ہے
کہ اور مثالیں جو ہماری نظر سے نہیں گذریں اُن میں بھی یہی قاعدہ جاری ہو

جب ہمارے ذہن نے یہ تعمیم پیدا کرلی تو بعد کو اگر کوئی اَن دیکھی چیز سامنے آجائے
تو وہی حکمِ عام اُسپر جاری کر دینے میں ہمکو تامل نہیں ہوتا البتہ صرف اتنی بات درکار
ہوتی ہے کہ یہ نئی چیز اُسی قسم کی ہو جنکو دیکھکر ہم نے عام رائے پیدا کی تھی۔ مثلاً
زید عمر بکر خالد ولید وغیرہ بہت سے آدمی ہم نے دیکھکر یہ عام رائے حاصل کی کہ کل
آدمی مرنیوالے ہیں اور فرض کرو کہ کسی نئے جزیرے میں ہمارا گزر ہوا اور وہاں
ہم ایک آدمی اجنبی محض کو دیکھیں کبھی ہم کو اُسکے فانی ہونیکی نسبت شک واقع نہو گا۔
تعمیم پیدا کرتے وقت ہم چیزوں کی ذاتوں سے قطعِ نظر کر کے ایک ایسی صفت انتخاب
کرلیتے ہیں جو دیکھی ہوئی تمام فردوں میں یکساں پائی جائے جیسے زمین کی مثال
میں گولائی کہ چھوٹے سے چھوٹے کرے سے لیکر بڑے سے بڑے کرے تک جو ہم نے
دیکھے ممکن ہے کہ مادّہ اور حجم اور رنگ اور وزن وغیرہ خصائص مختلف رہے ہوں
مثلاً لاکھ کی سبز گولی مکھن کی سفید گولی۔ توپ کا سیاہ گولہ لیکن گولائی کی ایک
صفت سب میں یکساں پائی جاتی ہے اور ہم اُسی صفت کو سبب حکم قرار دیکر جہاں
سبب پاتے فوراً وہی حکم لگا بیٹھتے ہیں۔ آدمیوں کی مثال میں افرادِ انسان قد و
قامت صورت شکل رنگ روغن مذہب علم وطن کے اعتبار سے باخود ہا
مختلف ہوسکتے ہیں مگر انسانیت کی صفت سب میں برابر پائی جاتی ہے جسکی وجہ سے ہم فنا کا

حکم لگاتے ہیں۔ پھر جہاں اِنسانیت پائی جھٹ سے فنا کا حکم لگا دیا۔ تفتیشِ اسباب میں اِنسان اِتنا بے چین ہے کہ ہر چیز اور ہر واقعے کا کچھ نہ کچھ سبب اپنے ذہن میں قرار دے ہی لیتا ہے اور اسکی بے چینی اِسکو تاملِ صحیح نہیں کرنے دیتی۔ بلکہ جب کسی تاویل سے گو وہ کیسی ہی ضعیف و بارِ دہوا ایک مرتبے اس نے اپنے دل کو سمجھا لیا اُسپر ہمیشہ کے لئے قانع رہنا چاہتا ہے اور ہرگز پسند نہیں کرتا کہ اُس میں شک ڈالکر حیرت میں رہے * شفق۔ قوسِ قزح۔ رعد۔ کہکشاں۔ شہاب۔ زلزلہ۔ کسوف خسوف۔ وبا روغیرہ ہر ہر واقعے کا ایک ایک سببِ معقول ہے لیکن اسکو بہت تھوڑے آدمی جانتے ہیں۔ اور جو نہیں جانتے یہ مت سمجھو کہ وہ اِن واقعات کو کسی سبب کی طرف منسوب نہیں کرتے۔ نہیں اِن لوگوں نے بھی اسباب قرار دے رکھے ہیں اور ہم سب سے زیادہ انکو اپنی سمجھ پر وثوق ہے۔ بھلا کسی جاہل کو سمجھا تو دو کہ رعد وہ آواز ہے جو گرمی کے ایک بادل سے زور کے ساتھ دوسرے بادل میں جانے سے پیدا ہوتی ہے اور بجلی اسی گرمی کی روشنی ہے۔ وہ یہی کہے جائیگا کہ بھلا تم آسمان پر جاکر دیکھ آئے ہو جو باتیں بناتے ہو ہم تو بزرگوں سے یہی سنتے رہے ہیں کہ رعد فرشتہ ہے اور وہ بادلوں پر زجر کرتا ہے اور اُسکی آواز زمین پر ہمکو سنائی دیتی ہے اور بجلی تو رعد کا کوڑا ہے جس سے وہ بادلوں کو ہانکتا ہے۔ مولوی مہدی علی نے

ایک کتاب شیعوں کے مقابلے میں لکھی ہے اُسمیں ایک مقام پر یہ بھی لکھا ہے کہ بعض لوگوں کے معتقدات میں شفق امام حسینؑ کا خون ہے۔ انسان کی طبیعت کے اس خاصے نے کہ وہ ہر چیز کا کچھ نہ کچھ سبب ٹھیر الیتا ہے یہاں تک ترقی کی کہ اسباب ضعیف تو درکنار ایک ادنےٰ تعلق کو سبب ماننے لگے۔ یہ شمار کہ سیارے ۷ ہیں اس سے اخذ کیا گیا تھا کہ ہفتے میں ۷ دن ہیں اور فلزات بھی ۷ قسم کے ہوتے ہیں شیعوں کے نزدیک پانچ کا عدد بہت سعد ہے کیونکہ حواس پانچ ہیں۔ آلِ عبا پانچ۔ آدمی کے ایک ہاتھ کی انگلیاں پانچ۔ ہر کمالے را زوالے۔ کیونکہ چاند کمال کو پہنچ کر ضرور گھٹنے لگتا ہے۔ اسی طرح کے خیالات سے دنوں کو سعد و نحس بنا رکھا ہے۔ کمتر کوئی چیز سعادت و نحوست سے بچی ہے۔ فنّ قیافہ۔ فنِ تعبیرِ خواب۔ فال و شگون۔ نہیں معلوم کتنی مزخرفات باتوں کی بنا اسی امر پر ہے کہ ہر چیز کے واسطے کچھ سبب ہونا چاہیے۔ سببوں کی فہمید میں تو حضرت انسان یہ کچھ ذی شعور ہیں باینہمہ آپ تازگی پسند بھی ہیں۔ ہمیشہ عجیب و اقعات کے سُننے اور دریافت کرنے سے اس کو مسرت ہوتی ہے۔ اور اُن روایتوں کو نہایت شوق سے سُنتا ہے جن میں غیر معمولی اور حیرت انگیز مضمون ہوں۔ دیو۔ اژدہا۔ سدِ سکندر۔ زہرہ۔ چاہِ بابل۔ عنقا۔ سیمرغ کے بارے میں جو باتیں مشہور رہیں ہم سب اباً عن جدٍ تسلیم کرتے چلے آئے ہیں

اور کسی نے کان تک نہیں ہلایا۔ گو انگریزوں نے لنکا میں عملداری تک کر لی مگر
کمتر ہندو تسلیم کرینگے کہ وہی لنکا ہے۔ زعفران کا خندہ آور ہونا جو سُنتے آئے
ہیں گو اس کی تاویل بھی سمجھاؤ مگر کمبخت نہیں مانتے بلکہ تازگی پسندی نے یہانتک
پاؤں پھیلائے ہیں کہ ہم عجیب باتوں کو جلد یقین کر لیتے ہیں۔ ابھی چند روز ہوئے
مشہور رہوا کہ اودہ میں کسی فقیر کی دعا سے آنِ واحد میں قدرتی پل بن گیا اور اس
پُل کے اندر جو بیمار نہاتا ہے اچھا ہو جاتا ہے۔ سیکڑوں بیوقوف اسی خبر کے اعتماد
پر دَوڑے گئے نہ پل ملا نہ فقیر۔ جھک مار کر لوٹ آئے۔ بڑے شہروں میں ہر روز
ایک نہ ایک نئی گپ اُڑا کرتی ہے۔ یہ کیا ہے ہم لوگوں کے ڈھل مل یقین ہونے
سے مشغلہ پسندوں کو قابو ملتا ہے۔ سبب پیدا کرنے میں آدمی کا اصل مطلب یہ ہوتا
ہے کہ احکامِ کلی استنباط کرے۔ اِسیواسطے وہ چند واقعاتِ ہمرنگ دیکھنے کے بعد
بالطبع اِس بات کی طرف مائل ہوتا ہے کہ اِن میں سے کوئی عام بات نکالے یہ
شوق اور میلانِ طبیعت اُسکو اُن مثالوں کی طرف بخوبی متوجہ نہیں ہونے دیتا جو قاعدہ
ہمرنگی سے الگ اور اسی وجہ سے تعمیم میں خلل انداز ہیں چونکہ حقیقت میں اُسکو انکی
طرف توجہ صحیح نہیں ہوتی اُس کا حافظہ بھی انکو اچھی طرح گرفت نہیں کرتا اور اکثر ایسی
مثالیں آدمی جلد بھول بھی جاتا ہے۔ نجومی اکثر تفرس کر کے واقعاتِ آئندہ کی نسبت

پیشین گوئیاں کیا کرتے ہیں اور از بسکہ اُن کے مقولات بڑے اٹکل کے تُکّے ہوا کرتے ہیں۔ دیوانے کے بڑ کی طرح اتّفاق سے دس باتوں میں چار پانچ سچ بھی ہو جاتی ہیں۔ اب ہماری سادہ لوحیوں کا فریب دیکھئے کہ جن باتوں میں نجومی غلط گو ٹھیرا اُن پر تو ہم خیال نہیں کرتے بلکہ اگر ہم کو کوئی غلطی پر متنبہ بھی کرے تو ہم اُس کی تاویلیں کرتے ہیں کہ شاید اتّفاقاً حساب میں بھول ہوگئی ہوگی۔ اور ہم یاد کیا رکھتے ہیں صرف وہ مثالیں جن میں اتّفاق سے نجومی کا تفرّس ٹھیک نکل آیا ہے اور گو نجومی کے کذب و افترا کی مثالیں زیادہ بھی ہوں مگر پھر بھی ہم اسکو راست گو اور سیف زبان جانتے ہیں۔ اسی طرح طبیب کے ہاتھ سے چاہے جتنے بیمار مرے ہوں کوئی یاد نہیں رکھتا + کہتے ہیں کہ مرد کی بائیں اور عورت کی داہنی آنکھ پھڑکے تو رنج پہنچے کسی کام کی ابتدا میں چھینک ہو تو ناکام ہو + دُم دار ستارہ نمودار ہو تو وبا یا گرانی غلہ یا خونریزی ہو۔ اسی طرح کی ہزاروں باتیں ہیں جنکو ہمارے ملک کے بہت آدمی مانتے ہیں۔ اتّفاقاتِ نادرہ کو معمولات فرض کرلیا ہے اور اسکے خلاف کی مثالوں پر نظر نہیں کرتے۔ اصل وجہ کیا ہے کہ یہی تو ایک سہارا غیب دانی کا ہے جس کا آدمی شروع سے آرزومند ہے۔ اگر اس سے بھی قطع نظر کرلے تو پھر مستقبلات میں رائے زنی کہاں سے ہو۔ اسی قبیل کی غلطی کا ضمیمہ ہے واقعات کو

چند افراد میں منحصر سمجھنا اسکے پیرایے میں بھی اکثر مغالطہ واقع ہوا کرتا ہے۔
ابطالِ تدبیر کے لئے جبریّہ فرقے کے لوگ یہ دلیل لایا کرتے ہیں کہ کوئی کام ہو تدبیر لا حاصل ہے۔ کیونکہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا وہ کام شُدنی ہے یا ناشُدنی۔ اگر شُدنی ہے تو کوشش فضُول۔ اور اگر ناشُدنی ہے تاہم عبث۔ اِس صُورت میں کام کو شُدنی اور ناشُدنی دو شقوں میں مُنحصر کرنا غلط ہے۔ ایک شق ہے شُدنی بسعی یا ناشُدنی بوجہِ غفلت۔ اِس مسئلے کے مُتعلّق ایک بڑی ہنسی کی مثال ہے وہ یہ کہ پیراٹاگورس نامی ایک حکیم بڑا مُغالطہ باز ہو گزرا ہے۔ یواتھلس نامی ایک شخص نے اسکا تلمّذ اختیار کیا۔ اُستاد شاگرد میں زرِ کثیر کا مُعاہدہ ہوا۔ آدھا تو یواتھلس نے پیشگی دیدیا۔ اور نصفِ باقیماندہ کی نسبت یہ شرط قرار پائی کہ جب یواتھلس پہلے مباحثے میں غالب آئے تو باقیماندہ آدھا روپیہ ادا کرے۔ چندے پیراٹاگورس اپنے شاگرد یواتھلس کو تعلیم کرتا رہا۔ مگر یواتھلس نے بعد چندے بے توجہی شروع کی۔ جب پیراٹاگورس نے دیکھا کہ باقی کا روپیہ اسکا جایا چاہتا ہے تو پیراٹاگورس نے یواتھلس پر عدالت میں نصفِ باقی ماندہ کے دلاپانے کی نالش کر دی۔ مُقدّمہ رُوبکار ہوا۔ تو پیراٹاگورس یواتھلس کی طرف مُخاطِب ہو کر بولا کہ اے لڑکے اُس روپیہ تو میں ہر صورت سے تجھ سے بھر ہی لُونگا کیونکہ اگر مَیں جیتا تو حکمِ حاکم مرگِ مفاجات تجھکو چار و ناچار

دینا ہی پڑیگا۔ اور اگر بالفرض تو جیتا تو بھی میرا اُلو کہیں نہیں گیا مجھ سے تجھ سے
شرط ہو چکی ہے کہ جب تو پہلا مباحثہ جیتے تو نصفِ باقیماندہ مجھ کو ادا کرے۔ یوا تھلس
لے جواب دیا۔ شاگرد بھی آفت ہے جو اُستاد غضب ہے۔ کہ اُستاد جی داؤ چت ہو یا
طاق جیت میری ہے۔ کیونکہ اگر حاکم لے میرا دعوے ڈگری کیا تو حضرت ڈگری جاری
کرا کے کھڑے کھڑے گنوا لونگا۔ اور اگر میں ہار بھی گیا تو بھی میں کوڑی دوال نہیں
مجھ سے آپسے شرط ہو چکی ہے کہ میں پہلا معرکہ جیتوں تو دوں نہ کہ ہاروں تو دوں
تعمیم کی غلطی احتمالات میں بھی بکثرت واقع ہوا کرتی ہے! ور مجوزِ مقدمہ بیشتر اس
میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ ملکِ فرانس میں ایک مقدمہ ہوا تھا جسکی رُوداد یہ تھی۔ کہ
ایک بڑھیا عورت کسی گلی میں دوکانداری کرتی اور اُسی دُکان میں رہتی ایک
لڑکا بھی شاگرد کے طور پر دُکان میں بٹھا لیا تھا۔ گھر اس لڑکے کا دکان کے متصل
تھا مگر بڑھیا کی دُکان میں آنے کا رستہ نہ تھا۔ گھر کا دروازہ گلی میں تھا۔ یہ لڑکا
دُکان میں تو بیٹھتا ہی تھا دُکان کی بیرونی کنجی بھی اِسی کے پاس رہتی تھی۔
ایک دن دیکھتے کیا ہیں کہ بڑھیا کی دکان کا قفل ندارد۔ دروازہ کھلا ہوا ہے
اور اندر بڑھیا مری پڑی ہے۔ گلا کٹا ہوا۔ ایک ہاتھ میں ایک مٹھی بال ہیں دوسرے
میں ایک گلوبند۔ اور لاش کے پاس ایک خون آلود کٹارا بھی زمین پر پڑا ہے۔ گلوبند

اور کٹار دونوں چیزیں شناخت کرائی گئیں اُسی لڑکے کی تھیں۔ بال بھی اُسی کے بالوں کے ہمرنگ۔ بیچارے لڑکے پر اِن قرائن سے خون ثابت ہوا پھانسی پا گئی۔ ایک مدت کے بعد بڑھیا کا اصل قاتل جب قریب مرگ ہوا تو دستور کیموافق پادری صاحب نے اُسکو استغفار و توبہ کی تعلیم کی۔ تب اُس نے اِقرار کیا کہ فلاں بڑھیا جو دکان میں مری ہوئی پڑی ملی تھی اُسکو مَیں نے مارا مجھ سے اور اُسکے شاگرد سے بہت ربط ضبط تھا۔ اُس کا گلوبند اور کٹار اِتفاق سے میرے پاس تھا ہی کُنجی کا خاکہ موم میں اُتار اسی طرح کی دوسری بنوالی۔ بال البتہ اُسی لڑکے کے تھے مَیں اُسکے سر میں کنگھی کرتا اور جو بال ٹوٹتے انکو جمع کرتا جاتا۔ یوں میں نے اپنا خون اُس بیچارے کے سر تھوپا۔ دیکھو جج کی راے نے اِحتمالات پر وُثوق کر کے ایک ناکردہ گناہ کی جان لی اِحتمالات کی وقعت کا اندازہ صحیح دریافت کر لینا بڑا مشکل کام ہے۔

ایک شخص کو شدت کی تپ محرق تھی سرسام کے آثار نمودار تھے! اور یہ بھی خوف تھا کہ یرقان قبل السابع ہونیوالا ہے۔ اِس تردد میں ایک طبیب حاذق بلائے گئے۔ اُنھوں نے مریض کا حال دیکھ کر بیمارداروں کی تشفی کی کہ گھبراؤ مت تپ شدید ہے مگر ابھی تک یرقان کا ہونا اور نہ ہونا دونوں پہلو برابر ہیں۔ یہ سنکر ایک بیماردار بیتاب ہو کر بولا۔ کیوں حکیم صاحب اگر خدا نخواستہ یرقان ہو گیا تو کیا ہوگا حکیم صاحب نے

کہا یرقان کا مُہلک ہونا بھی یقینی نہیں میرا تجربہ تو یہ ہے کہ سَو میں پچاس اگر مرجاتے
ہیں تو پچاس بچ بھی جاتے ہیں حکیم صاحب تو نسخہ لکھ لکھا چلے گئے۔ بیمار داروں
کو وہی خلجان رہا کہ دیکھیے کیا ہوتا ہے مگر حاضرین میں ایک شخص ایسا بھی تھا جس نے
اِحتمالات کی بحث کو فن جبر و مقابلے میں پڑھا تھا اُس نے کہا سنو صاحب کچھ اضطراب
مت کرو۔ عقلی قاعدے کی رُو سے تلف کا اِحتمال صرف ایک چوتھائی ہے۔ ہر نگی
واقعاتِ عالم جنپر ہم گفتگو کر رہے ہیں اسی کی ایک فرد یہ بھی ہے کہ کل افراد انسان
کے حواس ایک طرح کے ہیں اور کسی چیز یا کسی واقعے سے جو اثر ہم پر ہوتا ہے وہی
دُوسرے آدمیوں پر بھی ضرور ہوتا ہوگا۔ مثلاً جس پھول کو ہم لال کہتے ہیں دوسرے
آدمی بھی اُسکو لال ہی دیکھیں گے۔ اگر قند ہمارے ذائقے میں میٹھا ہے تو دوسرے
آدمیوں کو بھی میٹھا ہی لگتا ہوگا۔ یا اسکا عکس کہ اگر کوئی اور آدمی کسی چیز کو چکھ کر
کڑوی بیان کرے تو ہم کو اس طرح مان لینا چاہیئے کہ گویا خود ہمنے چکھی تھی۔ ہم نے
برف کے سمندر نہیں دیکھے۔ ہم سویز کی نہر میں خود نہیں گئے۔ لیکن ہم کو برف کے
سمندروں اور سویز کی نہر کے ہونے کا ایسا ہی تیقّن ہے کہ جیسا اپنی آنکھوں دیکھنے
سے ہوتا۔ اِسکا مطلب یہ ہے کہ ہم دوسروں کے معلومات سے بے زحمت مستفید ہوتے
ہیں۔ علمِ تاریخ کی بنا اِسی قاعدے پر ہے مگر جب کہ ہمکو اپنے حاصِل کئے ہوئے

معلومات میں وقوعِ غلطی کا اِحتمال ہے تو دوسروں کے معلومات میں یہ احتمال اَور بھی
زیادہ ہے۔ کیونکہ علاوہ اُن غلطیوں کے جو معلومات کے حاصل کرنے میں ہر انسان
کو واقع ہوا کرتی ہیں دُوسروں کے معلومات کا ہم تک پہنچنا بھی شائبہ غلطی سے
کمتر خالی ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ صاحبِ معلومات اپنی مافی الضّمیر کے ادا کرنے میں
قاصر ہو۔ یا ہم اُسکے بیان سے اخذِ مطلب کرنے میں خطا کریں۔ اور جبکہ ہم میں
اور اصل صاحبِ معلومات میں اَور وَسائط ہوں تو احتمالِ غلطی چند در چند ہے۔
اِس مسئلے کے مُتعلّق ایک اَور بھی غلطی ہے جو سب سے زیادہ مُستکرہ ہے۔ وہ یہ ہے
کہ دلیل جو ثبوتِ دعوے میں پیش کی جائے خود اسکا ثبوت منحصر ہو ثبوتِ دعوی پر۔
اِسی کو دَور کہتے ہیں۔ مثلاً علم تاریخ کی کسی کتاب کی صحت میں گفتگو ہو اور کوئی
شخص صحتِ کتاب پر یہ دلیل لائے کہ اِس میں فلاں فلاں واقعات لکھے ہوئے
ہیں حال آنکہ وہ واقعات خود محلِّ کلام ہوں۔ اور سوائے کتاب متنازع فیہ کے
اَور کہیں سے اُنکا ثبوت بہم نہ پہنچتا ہو۔ تو اس صورت میں واقعات کی دلیل کتاب
ہے اور صحتِ کتاب کی دلیل واقعات۔ یا مثلاً کوئی مُقلّد اپنے نبی کی نبوّت اُسی
نبی کی کتاب سے ثابت کرے ÷ افلاطون وجودِ مُجرّدات کو اس طرح ثابت کیا
کرتا تھا کہ انصاف اور عقل دو چیزیں ہیں اور دونوں مُجرّد یعنی غیر مادّی ہیں۔

اِس صورت میں افلاطون کو مُغالطہ واقع ہوا تھا۔ اِنصاف اور عقل دو چیزیں ہیں اِس
میں فلاطون نے چیز سے جوہر مراد لیا جو اپنی ذات سے قائم ہو نہ عرض جس کا وجود
تابع دوسرے کے وجود کا ہو جیسے رنگ کہ کوئی شئے جُداگانہ نہیں ہے بلکہ ایک
کیفیت ہے جو کپڑے یا لکڑی وغیرہ کو عارض ہوتی ہے۔ پس حقیقت میں وہ دوسرے
اِستدلال کرتا تھا۔ مغالطات کا مضمون ایسا عمدہ دلچسپ اور مُفید ہے کہ اسکو جتنا
طُول دیا جائے خالی از منفعت نہیں۔ مگر ہم نے بنظرِ اختصار اکثر اُصول مُغالطات
بیان کر دیے ہیں تاکہ محصل کو ایک طرح کی آگہی ہو جائے۔ اور وہ سمجھ لے کہ آدمی
کی رائے کہاں کہاں اور کس کس پہلو میں کیا کیا دھوکے کھاتی ہے +

اِن کے علاوہ اِنسان کی رائے پر صحبت اور تربیت کا بہت بڑا اثر ہوتا ہے۔
غرض ہر طرف سے عقل کو مغالطوں نے گھیر رکھا ہے استقلال اور قائم مزاجی کے
ساتھ مُتحملی بالطبع ہو کر ہر بات کی تہ کو پہنچنا اور ہر ایک پہلو کو سوچنا یہی ایک تدبیر
سلامتِ رائے کی ہے +

ختم